Curso de Formación Teológica Evangélica



TOMO III

EL HOMBRE, SU GRANDEZA Y SU MISERIA

EL HOMBRE, SU GRANDEZA Y SU MISERIA

F. LACUEVA

III



Clasifíquese: DOCTRINA-TEOLOGÍA
Ref. 22.02.39
ISBN 84-7228-257-0

CURSO DE FORMACION
TEOLOGICA EVANGELICA

III

El hombre:
su grandeza y su miseria

Libros CLIE
Galvani, 113
08224 TERRASSA (Barcelona)

Depósito Legal: B. 12.294 - 1988
ISBN 84-7228-257-0

Impreso en los Talleres Gráficos de la M.C.E. Horeb, E.R. nº 265 S.G. - Polígono Industrial Can Trias, calles 5 y 8 - VILADECAVALLS (Barcelona)

Printed in Spain

CURSO DE FORMACION TEOLOGICA EVANGELICA

Volumen III

EL HOMBRE: SU GRANDEZA Y SU MISERIA

por
Francisco Lacueva



ESTE CURSO DE FORMACION TEOLOGICA EVANGELICA

consta de los siguientes títulos, todos ellos publicados:

I. **INTRODUCCION A LA TEOLOGIA**
Por J. Grau

II. **UN DIOS EN TRES PERSONAS**
Por F. Lacueva

III. **EL HOMBRE, SU GRANDEZA Y SU MISERIA**
Por F. Lacueva

IV. **LA PERSONA Y LA OBRA DE JESUCRISTO**
Por F. Lacueva

V. **DOCTRINAS DE LA GRACIA**
Por F. Lacueva

VI. **LA IGLESIA, CUERPO DE CRISTO**
Por F. Lacueva

VII. **ESCATOLOGIA I**
Por J. Grau

VIII. **CATOLICISMO ROMANO**
Por F. Lacueva

IX. **ESCATOLOGIA II**
Por F. Lacueva

X. **ETICA CRISTIANA**
Por F. Lacueva

XI. **MINISTROS DE JESUCRISTO**
(Dos volúmenes)
Por J. M. Martínez

De venta en CLIE, Galvani, 113-115, Terrassa (Barcelona), y en las librerías evangélicas de España e Hispanoamérica

INDICE DE MATERIAS

CUARTA PARTE: EL PECADO PERSONAL

INTRODUCCION

El tema del hombre es siempre de singular relevancia, porque nos afecta a cada uno de nosotros en lo más íntimo de nuestra existencia y de nuestra personalidad. Y el hombre es, ante todo, proyecto existencial con un destino eterno. De ahí que la existencia humana esté llena de problemas: el problema del pecado, el problema del mal, el problema de la muerte, el problema de la guerra, el problema del hambre, el problema de la carestía de la vida, el problema de la contaminación atmosférica, los múltiples problemas sociales, el problema del dolor y del sufrimiento, etc.

Pero todos estos problemas que nos espolean inquietantemente en búsqueda de una solución satisfactoria, tienen un eje común constituido por las tres preguntas siguientes: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? Y sólo la Palabra de Dios tiene las respuestas correctas a estas inquietantes preguntas. Por cierto, la Biblia no es esencialista ni existencialista, sino que mantiene un perfecto equilibrio entre ambos extremos: por una parte, nos dice que la raza humana como tal es una raza caída, pero por otra parte nos habla de una salvación personal mediante el seguimiento, no de unas ideas, sino de una persona, que es el Hijo de Dios hecho hombre para que los hijos de los hombres lleguen a ser hijos de Dios.

El hombre moderno ha tomado conciencia de que ya no es un mero número dentro de la especie humana, ni sólo un alma que salvar a toda costa, como se pensaba en la Edad Media. Más aún, desde el Renacimiento hasta nuestra era atómica, pasando por la Revolución Francesa, la Revolución social y la Revolución industrial, el énfasis en los derechos de la persona humana, con todo lo que ello comporta, ha hecho surgir un nuevo humanismo que hace del hombre el centro del Universo. De ahí que hasta la nueva Teología se esté convirtiendo en mera Antropología.

Lo malo es que este extremo humanismo ha calado en muchas de las confesiones que se llaman cristianas, especialmente en los núcleos más progresistas de la Iglesia de Roma. El Nuevo Catecismo Holandés, *rezumando una mentalidad netamente pelagiana, declara que, por el mero hecho de haber nacido, todo hombre participa en las bendiciones de la redención, pues un inconverso manifiesta su bondad aceptando la vida y estando dispuesto a servir, como también puede expiar sus pecados («integrar su vida») aceptando con resignación la muerte.*[1] *También niega el pecado original según lo ha entendido siempre la Iglesia contra Pelagio, pues afirma que el pecado ha existido siempre en la naturaleza humana, con lo cual se niega el estado de justicia original de nuestros primeros padres, y el verdadero sentido de la caída de que se nos habla en Génesis 3. Ello sólo es posible si se despoja de su historicidad a los primeros capítulos del Génesis, como lo hace el Nuevo* Catecismo Holandés.[2]

De esta forma, la línea divisoria entre la perdición y la salvación no pasa por el «nuevo nacimiento» de Juan 3:3ss., *ni por el arrepentimiento y la fe de* Marcos 1:15, *ni por la «conversión» de* 1.ª Tesalonicenses 1:9, *sino por la «buena voluntad», la «sinceridad», la llamada «buena fe». Es curioso que la expresión «buena voluntad» nunca se atribuya en el Nuevo Testamento al hombre, sino a Dios (V. Lc. 2:14; Flp. 2:13). Quizá la completa inanición y miseria espiritual en que el Nuevo Testamento presenta a la humanidad caída (V. Rom. 3:19ss.) pueda resultar humillante para el hombre moderno, orgulloso de su cultura y de su técnica, pero la Biblia lo hace para enfatizar, junto con nuestra profunda miseria, la libre y soberana iniciativa de Dios al haberse decidido a liberarnos de toda esclavitud, enviando a Su Hijo Unigénito a revestirse de la condición humana para expiar en la Cruz nuestros pecados.*

1. V. pp. 249 y 456 de la edición inglesa.
2. Pp. 259-267 de la edición inglesa.

El nuevo pelagianismo, con su énfasis en la «buena fe», está conduciendo a un sincretismo que se respira por todas partes, hasta calar hondamente en el hombre de la calle, para el que todas las religiones están resultando igualmente buenas o igualmente indiferentes o igualmente nocivas. ¿No hay un sólo Dios? —dicen unos—; pues ése será el Dios de todos. —No hay otro Dios que el hombre en constante progreso y evolución —dicen otros—; así que sobra toda religión. Es un «ecumenismo» fácil, al que hasta algunos creyentes parecen amoldarse sin mayores molestias.

Pero en el otro extremo tenemos un puritanismo mal entendido, que traza la línea divisoria de la salvación, en la profesión externa de una determinada confesión religiosa, tildando de mundano, profano e inmundo todo lo que no se encuentra de puertas adentro de su peculiar capillita. Ello comporta un concepto peyorativo de las cosas que hay en el mundo, un desinterés absoluto por toda persona que no comulga con nuestras opiniones religiosas y una falta de compromiso en las tareas y en los problemas comunes que inquietan y agitan a la humanidad. Se olvida así que la Palabra de Dios nos manifiesta una voluntad salvífica universal por parte de Dios (1 Tim. 2:4) y una iluminación universal que el Verbo de Dios, viniendo a este mundo, proyecta sobre todo hombre (Juan 1:9). Y, en último tér-

mino, es el Señor quien conoce a los que son suyos (2 Tim. 2:19); los hombres nos dejamos guiar por las apariencias; y, muchas veces, las apariencias engañan.

Así, pues, la Biblia no sostiene que el hombre sea bueno por naturaleza *(V. Ef. 2:3), conforme al optimismo de J. J. Rousseau, pero tampoco es absolutamente pesimista, al estilo de Schopenhauer, para quien el único realismo consistía en llamar a este mundo «un valle de lágrimas». Más aún, el único verdadero humanismo, equidistante entre el excesivo optimismo y el deprimente pesimismo, es el que la Palabra de Dios proclama: el ser humano, por muy caído que se encuentre, tiene un valor inmenso por el amor inefable con que Dios le ha agraciado, hasta poner como precio de su rescate la sangre de Su propio Hijo Unigénito. Por eso, Dios nos trata con infinito respeto, porque sabe mejor que nadie que, como dice G. Thibon, «aun cuando sea para darle brillo, no se puede tratar a una persona como a un par de botas».*[3] *Por eso también, el Cristianismo dista mucho de ser* alienante. *Es cierto que el creyente ha de vivir con la esperanza, no de «la otra vida», sino de la vida eterna que comienza aquí y ahora, pero también ha de reconocer en todo lo bueno que se lleva a cabo en este mundo, un valor estimulado por el Espíritu Santo y que ha de perdurar por toda la eternidad; y ha de entregarse con todo ahínco y competencia al trabajo que su profesión le exija, estando en esto de acuerdo con Carlos Marx, cuando escribía en su tesis 11.ª a Feuerbach: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.»*[4]

Dividiremos en cuatro partes este tratado sobre el hombre: en la 1.ª, estudiaremos la creación del hombre; en la 2.ª, el estado original del hombre; en la 3.ª, la caída de

3. En *El Pan de cada día*, p. 119.
4. E. Tierno Galván, *Antología de Marx.* (Madrid, Edicusa, 1972), p. 112.

nuestros primeros padres, con sus consecuencias; y en la 4.ª, estudiaremos la naturaleza del pecado en sí, así como su castigo y su remedio. Remedio que quedará explicado en detalle en el volumen IV de esta serie teológica, que trata de la persona y de la obra de Jesucristo.

Mi gratitud a cuantos han hecho posible que este volumen se publique con menos imperfecciones de las que mi individual iniciativa hubiera producido; en especial, a los hermanos de la iglesia evangélica sita en General Aranda, 25, de esta hermosa ciudad gallega que es Vigo, donde todos los temas aquí tratados se han estudiado comunitariamente; al escritor y profesor evangélico D. José Grau, siempre solícito en la revisión de mis manuscritos y a la Editorial CLIE, que pone todo su esmero en la mejor forma de presentar esta serie teológica.

Primera parte

Creación del hombre

LECCION 1.ª EL RELATO BIBLICO DE LA CREACION DEL HOMBRE

1. Cómo nos refiere el Génesis la creación del primer hombre

Comencemos por afirmar que Génesis 1 y 2 no son documentos que se contradigan entre sí, sino dos enfoques distintos, basados en la diferente perspectiva en cuyo marco encuadra el escritor sagrado el hecho de la creación de nuestros primeros padres: en el capítulo 1.°, Elohim, el Supremo Hacedor, Rector y Gobernador del Universo, tras la creación de todos los demás seres, se dispone a coronar su obra haciendo al hombre a Su imagen y semejanza; en el capítulo 2.°, Yahveh-Elohim, Hacedor Omnipotente y, al mismo tiempo, Salvador misericordioso, modela con esmero y detalle el primer ser humano. Es posible que Moisés utilizara dos fuentes distintas, pero ello no obsta a la unidad del relato ni a la infalibilidad del informe.

Génesis 1:26-27 marca con un «punto y aparte» la diferencia radical entre los demás seres creados y el hombre. Hasta entonces, Dios se había contentado con un «*sea hecho...*»; pero aquí ya no dice : «sea hecho el hombre», sino «*hagamos al hombre*» (V. también Gén. 11:7). El uso del plural «hagamos» es un antropomorfismo [1] que expresa algo así como una deliberación previa, para enfatizar la

1. O sea, una figura literaria que expresa al estilo humano, o con características humanas, los atributos o los modos de obrar de Dios.

importancia de lo que se pretende ejecutar. Puede tomarse también como un plural mayestático,[2] como en Esdras 4:18.[3] Algunos teólogos quieren ver aquí una referencia explícita a la Trinidad; sin embargo, el sentido trinitario de dicho plural sólo puede deducirse a la luz del Nuevo Testamento. Más aún, siendo cierto que el Padre todo lo ve en el Hijo y todo lo ama en el Espíritu Santo, la creación del hombre, lo mismo que la del resto del Universo, por ser obra de la sabiduría y del amor de Dios, tanto como de su poder, necesariamente ha de ser un acto trinitario. Además, el sujeto propio de una acción no es la naturaleza, sino la persona, y las personas divinas obran conjuntamente en todo cuanto es causado por Dios. Dice *«a nuestra imagen»*, con lo que expresa el valor supremo de la persona humana (V. Hech. 17:28: *«linaje suyo somos»*), mientras que, al crear las plantas y los animales, dice: *«...según su especie»*.

Génesis 2:7 nos presenta a Yahveh-Elohim modelando («vayyitzer») al hombre-Adam del polvo de la tierra, o mejor, de tierra arcillosa («adamah»),[4] como un alfarero modela una vasija (comp. con Jer. 18), pues esto indica el verbo hebreo *yatzar*.[5] El rabí Meir dice que Dios, al formar al hombre, tomó tierra de todos los continentes, para indicar que todos los hombres son hermanos. Otros dicen que lo formó de tierra tomada del lugar donde, andando el tiempo, había de estar situado el Altar de la Expiación, para indicar que el hombre tiene remedio para su pecado.[6] L. S. Chafer observa que todo nuestro sustento viene directa o indirectamente de la tierra.[7] El Sagrado

2. Como cuando un rey, un obispo o un papa dicen: «Nos... según nuestro criterio, etc.»
3. V. Hertz, *Pentateuch and Haftorahs.* (London, Soncino Press, 1969), página 5.
4. Compárese con «Edom» = pelirrojo, que es el sobrenombre dado a Esaú.
5. V. Hertz, *o. c.*, p. 7.
6. V.Hertz, *o. c.*, p. 7. Todas estas explicaciones son excesivamente alegóricas. V. también Gén. 3:19; 1 Cor. 15:47; 2 Cor. 4:7.
7. En su *Systematic Theology,* II, p. 146.

Texto nos dice, con otro expresivo antropomorfismo, que sopló Dios en la nariz del Adam que había modelado, un aliento de vida *«y fue Adam un ser viviente»*, frase genérica que el Targum matiza traduciendo «un espíritu que habla», o sea, una personalidad que piensa y expresa con palabras sus pensamientos.[8]

2. Creación de la mujer

Hasta llegar a Gén. 2:17, Dios asegura que todo lo creado es bueno, y hasta *«bueno en gran manera»* (Gén. 1:31). Pero la primera cosa que Dios no encuentra buena es que el hombre esté solo (2:18). Considerando que ya existían otras muchas cosas, así como plantas y animales de toda especie, esta soledad del primer hombre marca una vez más la radical supremacía de la persona humana sobre todo lo creado. Sólo otra persona humana, un 'tú', puede ser realmente *compañera* de un ser humano. Por eso, Dios decide crear a la mujer como una *ayuda idónea* para el hombre, puesto que ninguno de los animales reunía tales condiciones (V. 2:19-20). Para ello, Dios practica una especie de anestesia a Adam y forma a la mujer de una costilla de junto al corazón del hombre. Con este nuevo antropomorfismo, se nos da a entender: (*a*) que la mujer (hebreo «ishshah») tiene por cabeza al varón (hebreo «ish»), del cual depende; (*b*) la estrecha relación de la mujer con su varón; (*c*) el fundamento natural para una normal asociación entre ambos: ella debe serle ayuda (a su lado); él debe amarla entrañablemente (ha salido de su costado, de junto al corazón).

El rabino Hertz hace notar que, en el original, el versículo 22 dice: «fabricó (hebreo "vayyibén") una mujer». Dicho verbo se deriva de «banah» comprensión o intuición, por medio de la cual, la mujer había de contrapesar el intelecto y la lógica del varón.[9] De este modo, sólo cuando

8. V. Hertz, *o. c.*, p. 7.
9. V. Hertz, *o. c.*, p. 9.

tenemos juntamente al varón y a la mujer, queda completa la imagen y semejanza de Dios en el hombre (V. Gén. 1:27), porque en Dios la cabeza y el corazón, o sea, la verdad y el amor, son igualmente infinitos y, por tanto, guardan un perfecto equilibrio. Por eso, el matrimonio se llama en hebreo *qidushim*, es decir, *santidades*, porque son dos «santos» los que se unen. De ahí que 2:24 muestre la unidad y la indisolubilidad del matrimonio con un verbo «*se unirá*» (hebreo «dabaq», que los LXX traducen por «proskollethésetai» —comp. con el «ekolléthe» de Lc. 15:15), que expresa una total aglutinación, por la que esposo y esposa llegan a ser «*una sola carne*», o sea, como una misma persona, *consortes*, o sea, copartícipes, de por vida, de las mismas penas y alegrías.

Alguien ha hecho notar que el haber sido creado el varón antes de la mujer influyó decisivamente en la distinta psicología de uno y otra: Adam había ya oteado el horizonte, contemplado las estrellas y puesto nombre a las cosas y a los animales, cuando fue formada su mujer; de ahí que el varón se ocupe en múltiples tareas y se preocupe de diversos problemas. En cambio, la mujer, inmediatamente de haber sido formada, tuvo ante sí, primero de todo, a *su* hombre; eso explica que la mujer todo lo vea a través del hombre, del hijo, del hogar...

En Gén. 1:28, después de una bendición especial, que marca una vez más la superioridad esencial del hombre sobre las demás cosas, Dios da al hombre un primer mandamiento: «*fructificad y multiplicaos...*». Fundar un hogar y tener familia será la aspiración primordial de todo judío; la esterilidad se convertirá en una maldición. Por eso, la Biblia no se ocupa del control de natalidad. Lo cual no es obstáculo a que una paternidad responsable se haga cargo de las circunstancias sanitarias y económicas que pueden y deben tenerse en cuenta a la hora de procrear nuevos vástagos.

3. Valor del hombre

Del relato de Génesis 1 y 2, se desprende el valor que para Dios posee el hombre. La persona humana tiene para Dios un valor radicalmente superior al del resto del Universo. El hombre es constituido virrey de la Creación y dominador de todo lo demás (Gén. 1:28-30). Con un soplo salido de lo más hondo de Su pecho, Dios hace vivir al Adam aquel de arcilla que iba a ser el primer hombre (Gén. 2:7). El hombre resulta así, no sólo un ser viviente, sino también espiritual, consciente y libre. El es como el catalizador y el altavoz consciente y responsable del salmo de gloria que la Creación entera entona a Dios; y en la garganta del hombre, la voz del Universo se torna himno de alabanza o grito de blasfemia. Como cantaba un joven poeta de la Universidad Gregoriana de Roma, allá por el 1950, el pensamiento del hombre, como la cornamenta de un ciervo, es para Dios «pretexto no más donde apoyar su música», como el atril en que Dios puede colocar la partitura del canto de alabanza que le tributa todo lo creado (V. Sal. 8:4-9).

Dice Hertz[10] que, según los rabinos, el hombre, a diferencia de los demás seres que sólo tienen un «yod» (o sea, una *y* en el verbo «yatzar»), es decir, una sola inclinación, posee dos «yod» (vayyitzer): el «yetzer tob», o buena inclinación, y el «yetzer ra'», o mala inclinación. Otros, anticipando ya el pensamiento paulino, advierten que el hombre disfruta de dos ciudadanías: la del Cielo y la de la Tierra.

Al ser el hombre algo radicalmente distinto de todo lo demás, estamos de acuerdo con la filosofía existencialista en que el ser humano es el único *sujeto existente* en el mundo, mientras que lo demás es *objeto* (algo arrojado ante mí), es decir, *utensilio* o *escenario* del hombre. Sólo el hombre es adoptado a la filiación divina. De ahí que toda

10. *O. c.*, p. 7.

la Creación gima por la final redención de los hijos de Dios (Rom. 8:14-23). Se explica así el interés de Dios por la salvación del hombre. Como dice E. Kevan,[11] «el hombre no era digno de ser salvo, pero era digno que fuese salvado», por el amor que Dios depositó en él al crearlo a Su propia imagen.[12] Así se explica también la nostalgia y el vacío que aún los más incrédulos sienten en los momentos de silencio interior. Como escribió Agustín de Hipona en sus *Confesiones* (III, 8): «Nos hiciste, Señor, para ti, y está intranquilo nuestro corazón hasta que descanse en ti.» El valor del hombre está bien claro en el Nuevo Testamento, especialmente en Mt. 6:26,30; 10:30:31; 12:12; Mc. 2:27; 8:37; 1 Cor. 9:9-10, etc.

4. Cristocentrismo de la creación

Ya vimos anteriormente cómo Dios creó todas las cosas con su Palabra o Verbo. Jesucristo, el Hombre con mayúscula (V. Heb. 2:5-18; 7:26) es Aquél por quien, en quien y para quien (el Nuevo Testamento usa las preposiciones *diá, en* y *eis*) todo fue creado, incluyendo al hombre (Jn. 1:3 —como un eco de Gén. 1:3; Prov. 8:22-31—; Col. 1:16-20,27; Heb. 1:1-4). El es el principio y cabeza de todo (Ef. 1:10; Col. 1:20; Apoc. 1:8; 21:6; 22:13). El es también el sustituto y representante de la humanidad caída; el «Postrer Adam», que vino a reparar lo que el «Primer Adam» echó a perder.

---

11. En su *Dogmatic Theology, Correspondence Course,* vol. II, I, pp. 4-5.

12. Cuentan que, a principios del presente siglo, un embajador español en París perdió una moneda de diez céntimos en la oscuridad de un pasillo de Versalles. Para encontrarla, encendió un billete de mil pesetas. Al reírse sus colegas de tal quijotada, les replicó: «esa moneda lleva la efigie de mi rey, y no consiento que nadie la pise». Algo parecido puede decirse del ser humano, por muy bajo que haya descendido; lleva la imagen de su Creador, y Dios no quiere que sea pisoteada ni que permanezca en el fango.

5. ¿Hay seres humanos en otros astros?

La Biblia no dice nada acerca de esto, porque sólo se ocupa de la creación, perdición y salvación de la humanidad que ha existido y existe en nuestro planeta. Pero Dios ha podido crear en otros mundos habitables otros seres más o menos parecidos a nosotros. La magnitud extraordinaria del Universo da pie a pensar en muchos otros mundos habitados por seres inteligentes y capaces de entonar sus alabanzas al Creador, aunque también podría servir para prosternar al hombre de nuestro planeta en adoración atónita y espolear su irrestañable sed de investigación, de acuerdo con Ecl. 3:11.

En cuanto a los OVNIS o platillos volantes, su aparición está todavía circundada por el misterio.[13] Por otra parte, es probable la existencia de una cuarta dimensión, donde los seres sean invisibles, inaudibles e impalpables a nuestros sentidos, pero detectables para quien posea un magnetismo peculiar, especialmente en la hora de la muerte, cuando nuestro espíritu está a punto de desprenderse de la densa envoltura del cuerpo actual. Esto explicaría algunos fenómenos repetidamente comprobados, que carecen de otra explicación científica.

CUESTIONARIO:

1. ¿En qué se distinguen los relatos de la creación en Génesis 1 y en Génesis 2? — 2. ¿Qué comporta el «hagamos» de Gén. 1:26? — 3. ¿Cómo nos muestra Gén. 2:7 la creación del hombre? — 4. Análisis del relato de la creación de la mujer, a partir de Gén. 2:18 hasta el final del capítulo. — 5. ¿Tiene Gén. 1:28 algo que ver con el control de natalidad? — 6. ¿Cómo muestra Gén. 1 y 2 el valor del ser humano? — 7. Papel de Jesucristo en la Creación. — 8. ¿Puede deducirse del relato del Génesis que no existen otros mundos habitados?

---

13. Sobre este tema, puede encontrarse información y bibliografía en E. Danyans, *Platillos volantes en la antigüedad* y *Platillos volantes en la actualidad*. (Editorial Pomaire).

LECCION 2.ª ¿CREACION O EVOLUCION?

1. Consideraciones previas

Antes de abordar este polémico tema, repetiremos algunas de las observaciones que hemos hecho ya en otro lugar: [14]

A) La Biblia no es un texto de Astronomía, de Física, de Biología, etc., sino una Historia de la Salvación, escrita en estilo popular, según la mentalidad de aquéllos a quienes iba dirigida en primer lugar. Se adapta, por tanto, al modo que los antiguos semitas tenían de concebir el mundo.

B) La literatura semita, a la que pertenece la Biblia en cuanto que fue redactada por autores humanos, huye de la abstracción y de los conceptos filosóficos; es concreta, llena de plasticidad y abundante en símbolos, alegorías e imágenes literarias.

C) Desconocer los géneros literarios de los orientales, y en particular de los semitas, es desconocer el marco en que se nos revela la Historia de la Salvación en la Biblia.

2. Cómo nos describe la Biblia la formación del hombre

Según vimos en la lección anterior, Génesis 1:26 nos presenta a Dios («Elohim») de una manera antropomórfica, deliberando antes de crear al hombre, para darnos a entender que la persona humana es algo totalmente *aparte* en la creación divina; algo que a los ojos de Dios vale más que el resto del Universo. Génesis 2:7 nos presenta a Dios como un alfarero que modela con sus propias manos, del polvo de la tierra, el cuerpo del hombre, e infunde después en las narices de aquél como muñeco de arcilla un soplo de vida salido de Su propio pecho. Todo ello es un conjunto de antropomorfismos, llenos de rico y variado simbolismo. Pero la Biblia no pretende darnos de una manera científica por qué proceso surgió a la vida el primer ser humano.

14. V. mi libro *Un Dios en tres personas*. (Tarrasa, CLIE, 1974), páginas 207-212.

3. Qué enseña el evolucionismo

El evolucionismo es el sistema biológico que intenta explicar el origen de la vida y, en concreto, del hombre, por una lenta y progresiva evolución desde la materia inorgánica a la materia orgánica; de lo mineral a lo vegetal, de lo vegetal a lo animal, y de los antropoides o monos mejor cerebralizados al hombre. En este proceso, tiene una intervención decisiva la adaptación dialéctica al medio, o sea, la interacción recíproca entre cada ser vivo y su medio ambiente. El evolucionismo se puede dividir cómodamente en dos grandes grupos:

A') El evolucionismo *ateo*, que admite una materia eterna en constante movimiento y progresiva evolución, desde lo inorgánico a lo orgánico, y desde lo simple a lo complejo, hasta llegar al hombre, sin intervención alguna de un Ser Supremo, transcendente al mundo (Haeckel y las diversas clases de ateísmo).

B') El evolucionismo *teísta*, que defiende la creación de la materia y su puesta en movimiento por parte de Dios, quien comienza, dirige y controla todo el proceso, y en especial la aparición del ser humano sobre la Tierra, aunque sirviéndose para ello de las causas segundas (Lamarck, Darwin, Teilhard de Chardin, etc.).[15]

15. V. mi libro *Catolicismo Romano* (Tarrasa, CLIE, 1972), p. 72.

Hasta el siglo pasado, todas las confesiones cristianas habían defendido la tesis creacionista. El Modernismo y la Teología Liberal se adhirieron al evolucionismo, mucho antes de que el camino hacia el nuevo sistema fuera desbrozado en la Iglesia de Roma por la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII en 1943. El mismo Pío XII, en su encíclica *Humani Generis* de 1950, consideró el evolucionismo como una hipótesis posible, aunque apuntando ciertas reservas fundadas en los textos del Génesis. Después, la teoría evolucionista se ha impuesto rápidamente, al mismo tiempo que aumentaba el prestigio del difunto jesuita P. Teilhard de Chardin en la Iglesia de Roma.

Los evangélicos o fundamentalistas, por lo general, han sostenido con gran tesón la tesis creacionista, llegando a tener al evolucionismo como claramente contrario a las enseñanzas de la Biblia y sin base científica en la realidad de los hechos. Así lo hacen, entre otros teólogos de talla, el ya clásico Ch. Hodge [16] y los contemporáneos L. Berkhof [17] y E. Kevan.[18]

4. ¿Es el evolucionismo contrario a la Biblia?

Por ser la Biblia un libro típicamente judío, interesa conocer la opinión de los grandes rabinos en todo lo que no afecta a la Trinidad de personas en Dios o al Señor Jesucristo, respecto del cual todavía está puesto el velo sobre sus corazones (2 Cor. 3:15). Oigamos, pues, al difunto gran rabino de la comunidad británica, Dr. Hertz, quien, bajo el epígrafe *Actitud judía ante la Evolución*, dice lo siguiente:

> «No hay nada esencialmente anti-judío («un-Jewish») en el concepto evolucionístico sobre el origen y el crecimiento de las formas de existencia,

16. En su *Systematic Theology*, II, pp. 4-33.
17. En su *Systematic Theology*, pp. 184-188.
18. *O. c.*, vol. II, IV.

> de lo simple a lo complejo, de lo más bajo a lo más alto. La propia narración bíblica expresa la misma verdad general de un progreso gradual, del caos informe al orden, de lo inorgánico a lo orgánico, de la materia muerta al vegetal, al animal y al hombre; *insistiendo, no obstante, en que cada etapa no es producto de la casualidad, sino efecto de un acto de la voluntad divina,* que lleva a cabo el designio de Dios y recibe el sello de la aprobación divina.» [19]

Sin ser tan dogmáticos como el Dr. Hertz, y ateniéndonos a las consideraciones apuntadas en el núm. 1 de la presente lección, nos permitimos opinar que hay una vía media entre el *literalismo* y el *liberalismo* bíblico, y que, aunque se puedan abrigar algunas reservas acerca de la teoría evolucionista, deberíamos considerarla como algo meramente científico que no afecta a nuestra fe en la Biblia, ya que el estilo alegórico y antropomórfico de los textos de Génesis 1 y 2 es compatible con toda explicación científica que llegue a resultar algún día la más convincente. Atar la Biblia a una determinada hipótesis científica es uncir peligrosamente la fe cristiana al carro de la Ciencia pura.

El gran teólogo bautista A. H. Strong, a pesar de escribir su *Systematic Theology* en 1907, tuvo la suficiente visión como para comprender que el evolucionismo no es contrario a la Biblia, puesto que se adapta al género literario de ella y no torna superflua la idea de un Creador; más aún, está en consonancia con el modo general de actuar de Dios, quien se vale de las causas segundas para ejecutar sus planes en el Universo. Tampoco va contra la radical diferencia que existe, en todos los órdenes, entre el animal bruto y el ser humano. Dice Strong, hablando de la evolución teísta:

19. *O. c.*, p. 194. (El subrayado es suyo. Traduzco del inglés).

«Concedemos como probable que la gran mayoría de lo que llamamos especies hayan surgido de esa manera. Si la Ciencia llegase a demostrar que todas las actuales especies de seres vivientes se derivan por vía natural de unos pocos gérmenes primigenios, y que dichos gérmenes eran ellos mismos producto de una evolución de fuerzas y materiales inorgánicos, no por eso habríamos de pensar que la narración mosaica resulta falsa. Lo que deberíamos hacer en tal caso es revisar nuestra interpretación de la voz *bara'* en Gén. 1:21,27, y darle el sentido de creación mediata.[20]

Y, más adelante, añade:

«Las diferencias radicales entre el alma del hombre y el principio inicial de inteligencia en los animales inferiores, especialmente la posesión, por parte del hombre, de auto-conciencia, ideas universales, sentido moral y poder de auto-determinación, muestran que lo que lo constituye como hombre no pudo haber sido derivado, por ningún proceso de desarrollo, de las criaturas inferiores. Nos vemos, pues, compelidos a creer que el 'alentar de Dios en las narices del hombre el aliento de vida' (Gén. 2:7), aunque fue una creación mediata, puesto que presuponía un material ya existente en la figura de unas formas animales, era con todo una creación inmediata en el sentido de que sólo un reforzamiento, por parte de Dios, del proceso de la vida, convirtió al animal en hombre. En otras palabras, el hombre procede, no *del* bruto, sino *a través del bruto,* y el mismo Dios inmanente que había creado previamente al animal, creó también al hombre.» [21] (el subrayado es suyo).

20. Pág. 392.
21. *O. c.*, pp. 466-467.

5. Los argumentos de la tesis creacionista

Los mantenedores de la tesis creacionista se apoyan sobre todo en la letra misma del Texto Sagrado para combatir la teoría de la evolución. Ya hemos dicho que este argumento no posee la suficiente contundencia, ya que el estilo alegórico de dichos textos es compatible con el evolucionismo.

Otros argumentos estriban en la falta de muestras claras de verdaderos «anillos» entre los antropoides y el hombre, haciendo resaltar el fracaso del famoso fraude de Piltdown, ciudad inglesa donde en 1912 fueron hallados los restos de un tipo humano muy primitivo. Después se descubrió que el cráneo pertenecía, en efecto, a un individuo humano, quizá patológico, del paleolítico superior, pero el maxilar era de un orangután moderno, aunque los descubridores limaron los dientes y tiñeron el hueso para darles una apariencia de antiguo fósil. Este fraude, sin embargo, no invalida los recientes hallazgos; los cuales, si no son tan numerosos y evidentes como se desearía, dan cierta probabilidad a la hipótesis evolucionista, teniendo en cuenta que los «anillos», por su aspecto singular de «transición», es natural que escaseen.[22]

Para otros, permanece inconcuso el antiguo adagio «*omne vivum ex ovo*»= todo ser vivo procede de otro ser vivo. Pasteur quiso demostrarlo haciendo el vacío absoluto en un tubo de ensayo que contenía materia inorgánica previamente esterilizada. Los evolucionistas objetan que este experimento no prueba nada, puesto que el origen de la vida postulaba unas determinadas condiciones ambientales que no siempre se dan. Los conocimientos modernos sobre hidrocarburos y aminoácidos, especialmente sobre el DNA o ácido desoxirribonucleico, han dado al traste con los experimentos de Pasteur.

22. En un artículo de José Grondona en la Hoja del Lunes de Vigo, de 18 de noviembre de 1974, se hacía notar que «los períodos de cambio de polaridad del campo magnético terrestre, forzosamente produjeron transformaciones muy rápidas en la evolución de las especies vivientes».

Por fin, se invocan como irrefutables las leyes del agustino Mendel acerca de la invariabilidad de las especies, pero estas leyes son válidas sólo en circunstancias normales, puesto que experimentos hechos en especies vegetales y animales que se reproducen con gran rapidez, y con variaciones climáticas, etc., notables, parecen probar el paso de una especie a otra.[23]

La conclusión que se impone es que no debemos ser dogmáticos, ni en favor ni en contra del evolucionismo.

CUESTIONARIO:

1. ¿Qué observaciones es preciso tener en cuenta, antes de pronunciarse definidamente contra el evolucionismo teísta? — 2. ¿Cómo nos describe el Génesis la formación del primer hombre? — 3. ¿Qué sostiene el evolucionismo en general? — 4. Clases de evolucionismo. — 5. ¿Cuál es el parecer, tanto de grandes rabinos como de competentes teólogos evangélicos, sobre la compatibilidad del evolucionismo con la Biblia? — 6. ¿Qué fuerza probativa posee el argumento de la aparente falta de «anillos», así como los experimentos de Pasteur y de Mendel?

23. V. el libro de H. Kendt, *Tras las huellas de Adán*, y el artículo, antes citado, de José Grondona.

LECCION 3.ª ANTIGÜEDAD DEL HOMBRE

1. Los datos de la Biblia

Han sido muchos los que, apelando a la Biblia, han pretendido demostrar que el primer hombre fue creado el año 4000, y aún más concretamente a las 9 de la mañana del 23 de octubre del año 4004 antes de Jesucristo. También ha habido siempre quienes han sostenido, en aras de una simetría arbitraria, que desde la creación del mundo hasta el Diluvio Universal pasaron 2.000 años; otros 2.000, desde el Diluvio hasta el nacimiento de Jesucristo; y se han aventurado a profetizar que el año 2000 de nuestra era marcará el final de los tiempos o del mundo actual. Cuando hace ya más de cien años, había científicos que daban a la humanidad una antigüedad muy superior a los diez mil años, el gran teólogo presbiteriano Charles Hodge pretendía con todo ahínco rebatir desde todos los flancos la posibilidad de tal aserto, dedicando a tal tema diez densas páginas de su *Systematic Theology*.[24] A estas alturas, el empeño de Hodge resulta ya completamente desfasado.

Remitiendo al lector a nuestro libro *Un Dios en Tres Personas*,[25] para lo que afecta a la duración de los «días» de Génesis 1, comenzaremos por hacer notar en lo tocante a la cronología bíblica, que hay una diferencia radical entre los once primeros capítulos del Génesis y el resto del

24. Vol. II, pp. 33-42.
25. Pág. 208.

Sagrado Libro. La verdadera cronología bíblica comienza con Abraham. Las cronologías de los primeros patriarcas, tanto anteriores como posteriores al Diluvio, hasta llegar a Abraham, son inciertas y arbitrariamente ensambladas, como lo prueban los distintos cómputos de los textos masoréticos [26] y de los LXX. Así vemos que las generaciones de los primeros patriarcas están ordenadas en grupos de diez. La misma simetría, explícitamente declarada, encontramos en los tres grupos de catorce que aparecen en la genealogía humana de Jesús según S. Mateo, saltándose claramente algunas generaciones y en contraste con las de Lucas que, aun con sus variantes, arrojan una cifra demasiado superior.[27]

2. El simbolismo bíblico de los números

Antes de aventurarnos a proponer, a título personal, una explicación de la extraña aparente longevidad de los primeros patriarcas, conforme aparece en los primeros capítulos del Génesis, es preciso resaltar la importancia que para los semitas tenía el simbolismo de los números (así como el de los colores), como aparece en toda la Biblia, pero especialmente en Juan (sobre todo, en su Apocalipsis). Vamos a realizar una enumeración sucinta: [28]

El número *uno* comporta ante todo la unidad y unicidad del Dios verdadero (Dt. 6.4), la unidad de la raza humana en Adán, y la de los redimidos en Cristo (Hech. 17:26; Rom. 5:12,15; 1 Cor. 15:20; Col. 1:18; Heb. 2: 11ss.;

26. Así se llama a los textos hebreos gráficamente vocalizados desde la Edad Media. La primitiva Biblia hebrea no llevaba vocales.

27. Un dato curioso es que Gén. 10 habla de la descendencia de Noé, más bien en términos de pueblos y familias que de personas. Queda abierta esta interpretación en Gén. 10:31-32. También es de notar que estas listas forman un capítulo aparte y no implican anterioridad cronológica respecto al capítulo siguiente. Así se explica la aparente contradicción entre Gén. 10:5 y 11:1.

28. Para un recuento más detallado, véase el *New Bible Dictionary*. (London, The Inter — Varsity Fellowship, 1962), pp. 897-898 (art. *Number*, III).

7:27), así como toda unión santificante o fortificante (Mt. 19:6; Jn. 17:21; Gál. 3:28).

Dos denota siempre una bifurcación, ya convergente (Gén. 1:27; 2:20, 24; 7:9; Jos. 2:1; Mc. 6:7; Lc. 10:1), ya divergente (1 Rey. 18:21; Mt. 7:13,14, 24-27). De ahí la importancia de poder presentar *dos* testigos (Mt. 17:3; Jn. 5:31; 8:17; Apoc. 11:3-6).[29]

El *tres*, por su fuerza de superlativo en el hebreo (Is. 6:3), sirve para expresar la consumación de algún hecho poderoso por parte de Dios (Ex. 19:11; Os. 6:2; Jon. 1:17; Lc. 13:32; 1 Cor. 15:4). También expresa las tres personas de la Deidad (Mt. 28:19; Jn. 14:26; 15:26; 1 Cor. 12:4-6; 2 Cor. 13:14; Ef. 4:4-6; 1 Ped. 1:2).

Cuatro eran, según los antiguos, los elementos del mundo: agua, aire, fuego y tierra. La Biblia lo usa como símbolo de algo completo: los lados de un cuadrado, las letras del nombre divino (YHVH), los cuatro puntos de la tierra (Gén. 2:10; Jer. 49:36; Ez. 37:9; Dan. 7:2; Apoc. 7:1; 20:8), y los representantes de algo completo (Ez. 1:5ss.; Dan. 2:31ss; 7:2ss.; Zac. 1:18-21; 6:1-8; Ap. 4:6; 9:13-14, así como los cuatro Evangelios y el lienzo atado de las cuatro puntas de Hech. 10:11).

Como el hombre primitivo comenzó a contar con los dedos de la mano (y así llegó el sistema decimal), *diez* fue el número matemático de los judíos (diez patriarcas antes y diez después del Diluvio hasta Abraham, diez plagas de Egipto, los Diez Mandamientos, diez poderes incapaces de separarnos de Cristo en Rom. 8:38-39, diez pecados que impiden la entrada en el Cielo en 1 Cor. 6:10, etc. —V. Lc.. 15:8; 19:11-27). Por eso, *diez* varones formaban un grupo respetable (Rut 4:2); de ahí que multiplicado por *doce* (las tribus de Israel) nos da 120 (Hech. 1:15). *Cinco*, que es la mitad, se encuentra como punto de división de diez en dos mitades: explícitamente, en la parábola de las

29. Analícense las referencias y se comprobará el simbolismo de Apoc. 11:3-6, ya que en el v. 4 se hace referencia a Zorobabel y al sumo sacerdote Josué; y en el v. 6, a Moisés y Elías.

vírgenes (Mt. 25:2) y en cada una de las dos tablas del Decálogo. También aparece, quizás a base del Pentateuco (los cinco libros de Moisés), en Lc. 12:6; 16:28; Jn. 4:18; 5:2; 6:9).

Como el hombre fue creado al final del sexto *día* de la Creación, *seis* es «el número del hombre». Así explica W. Hendriksen el número de la Bestia de Apocalipsis 13:18 (666) como un triple fracaso de los poderes antidivinos en su lucha contra Jesucristo y contra su Iglesia.[30] Seis días tiene el hombre asignados cada semana para su trabajo creador, como seis fueron los días que Dios dedicó a crear (Gén. 1:27,31; Ex. 20:9; 23:12; 31:15; Lc. 13:14), y seis años tenía que servir un criado antes de alcanzar la libertad.

Siete es el número de perfección espiritual, pues Dios descansó de su obra creadora el séptimo día (aunque para la obra de salvación no guarda fiesta — Jn. 5:17), y así quedó santificado el *sabbath* o 'día de reposo' (Gén. 2:2-3; Ex. 20:10; etc.). La lista de referencias ocuparía muchas páginas. Sobre el número siete se asienta también el año sabático (Lev. 25:2-6), durante el cual no se trabajaba la tierra tras seis años de laboreo, y el año jubilar, cada cincuenta años (tras 7 × 7 años), en el que, entre otras ordenanzas divinas, las propiedades enajenadas volvían a sus anteriores dueños (sabia medida social), como puede verse en Lev. 25:10-13.

El *ocho* tiene un marcado matiz escatológico. 1 Ped. 3:20 nos recuerda que fueron ocho las personas que se salvaron en el Arca de Noé; cada varón era circuncidado al octavo día (Gén. 17:12; Flp. 3:5). Ocho son las bienaventuranzas en Mt. 5:3ss. Jesucristo resucita en domingo, que viene a ser el 8.º día, y el HOY de salvación que anuncia Heb. 4:1-10 apunta a un 8.º día para los que faltan por entrar en el reposo de Dios. Por eso, los sacerdotes del

30. En *More than Conquerors*. (London, The Tyndale Press, 1962), pp. 148-151.

nuevo Templo en la visión de Ezequiel 43:27 hacen sus ofrendas en el día 8.º.

Doce marca una plenitud espacio-temporal de autoridad dentro de los grandes designios de Dios. El año tiene doce meses y el día (con luz) tiene doce horas (Jn. 11:9). Doce fueron los patriarcas de Israel y doce fueron las tribus (Gén. 35:22-27; 42:13,32; 49:28); por eso, escogió Jesús doce apóstoles (Mt. 10:1ss.), que son los fundamentos de la Iglesia (Apoc. 21:14).

Veinticuatro eran las clases sacerdotales, representadas en Ap. 4:4 por los 24 ancianos, quienes, según muchos intérpretes, pueden representar a los 12 patriarcas del A. Testamento y a los doce apóstoles del Nuevo Testamento.

Cuarenta marca el período de una generación, y sirve de número *redondo* para los reinados de Saúl, David y Salomón (V. también Jue. 3:11; 5:31; 8:28); así como *diez* (Gén. 31:7; Núm. 14:22), *cien* (Lev. 26:8) *mil* y *diez mil* (Lev. 26:8; Deut. 32:30; 1 Cor. 14:19), *490* (Mt. 18:22), *40.000* (Jue. 5:8), etc. expresan también números *redondos* de raíz simbólica.

Setenta (7 × 10) es matemática divina de administración (Gén. 10:1ss. ofrece ese número de descendientes próximos de Noé). Son 70 familiares de Jacob los que bajan a Egipto (Gén. 46:27). 70 ancianos ayudan a Moisés en el desierto (Núm. 11:16). Jesús envía 70 discípulos a predicar delante de él (Lc. 10:1) y 70 son los años que Judá pasa en el destierro de Babilonia (Jer. 25:11).

666 es el número de la Bestia en Ap. 13:18. Aplicando el método de dar a los números un valor correspondiente al que les daban judíos y griegos en sus respectivos alfabetos, se han dado varios nombres (Calígula, Nerón, César, Latinus, etc.) para desvelar de algún modo el simbolismo de dicho número.[31]

31. Ya hemos dado en la interpretación del n.º 6 la sensata opinión de W. Hendriksen.

7.000 (7 × 1.000) tiene un claro simbolismo de perfección cualitativa y cuantitativa (1 Rey. 19:18; 2 Crón. 15:11; Rom. 11:4).

144.000 (12 × 12 × 1.000) registra, en Apoc. 7:4; 14:1, el número de los preservados por Dios: *sellados* en este mundo de las tres maneras que un sello indica, o sea, *protección* (V. Mt. 27:66; Ap. 5:1) de parte de Dios Padre; *pertenencia* (Cant. 8:6) de Dios Hijo; y *certificación* (Est. 3:12; Jn. 6:27 —el original dice «selló»)— mediante el Espíritu Santo (comp. con Ef. 1:13).[32]

200 millones, cifra colosal empleada en Apoc. 9:16 para simbolizar el número de los soldados de a caballo dispuestos a exterminar a la tercera parte de los hombres.

3. Longevidad del hombre primitivo

Una vez estudiada la importancia que para los semitas tenía el simbolismo de los números, y advertidas tanto la discrepancia de los manuscritos como las extrañas cifras, con tremendos retrocesos, de las edades de los primeros patriarcas enumerados en los caps. 5 y 11 del Génesis, la interpretación más probable, a título personal, de dichas cifras nos parece la siguiente:

Teniendo en cuenta que el número-base de la matemática hebrea es 10, vemos que el número matemático perfecto resulta el cubo de 10, por equivaler a un superlativo en su trina repetición (10 × 10 × 10 = 1.000). Así, por parte de la aritmética tenemos el Milenio como expresión de una duración temporal suficientemente larga, y por parte de la geometría tenemos la santa ciudad, la nueva Jerusalén de Apoc. 21 como un cubo perfecto con las mismas medidas de largura, anchura y altura.

Resulta así perfectamente inteligible que Moisés atribuyese a los patriarcas anteriores al Diluvio una edad superior a los 900 años, no llegando ninguno a 1.000, pues el más longevo aparece Matusalén, quien muere a los 969 años, faltándole casi una generación (40 años) para el número perfecto. Con ello querría resaltar el Sagrado Texto la caducidad del hombre pecador, expulsado del Paraíso y alejado del árbol de la vida tras la 1.ª corrupción de la humanidad por el pecado de Adán. Tras la 2.ª corrupción de la humanidad, referida en Gén. 6:1ss., y su correspondiente castigo, el Diluvio, la edad del hombre queda reducida aproximadamente a la mitad (menos de quinientos años). Después de la 3.ª corrupción, o sea, la ostentosa edificación de la Torre de Babel y la consiguiente confusión de las lenguas, la edad del hombre queda de nuevo reducida más o menos a un tercio de la anterior (véase en Gén. 11:17-19 el tremendo salto de Heber a Peleg).

Dos notables excepciones observamos en Génesis 5: la de Enoc que fue arrebatado a los 365 años (curiosamente, los días que tiene un año), sin mención de su muerte, lo cual sería indecoroso para alguien que *«caminó con Dios»* (Gén. 5:22,24), o sea, mantuvo siempre una conducta digna del Dios inmortal[33]; la otra excepción es la de Lamec, el padre de Noé, que vivió 777 años, cifra recortada para no hacerle aparecer como sobreviviente al Diluvio.

4. Los datos de la Ciencia

Los datos de la Ciencia son también todavía inseguros, pero una cosa está clara: la humanidad tiene una anti-

32. V. W. Hendriksen, *o. c.,* pp. 109-112, quien ve en este número la acción trinitaria obrando en el Universo (3 × 4), como raíz simbólica del número 12.

33. La Biblia considera la Vida y la Muerte como dos antagonismos complejos: la Vida verdadera (la *zoé aionios* = vida eterna), que viene de Dios, perdura en el hombre hasta la feliz inmortalidad. Siendo el hombre una sola unidad personal, el cuerpo del creyente queda sellado para la resurrección (V. Jn. 11:25-26). Por el contrario, la muerte, que comienza en el espíritu del hombre por el pecado, cuya consecuencia lógica es la corrupción en el sepulcro, desemboca en la *muerte segunda* o *muerte eterna*, que es el Infierno. Por eso, tanto Enoc, prototipo del varón justo, como Elías, prototipo del profeta perfecto, «no mueren». Moisés, el gran caudillo de Israel en su Exodo y promulgador de la Ley, muere, por su pecado, sin entrar en la Tierra Prometida, pero es enterrado por el mismo Dios, sin que los ángeles mismos conozcan el lugar (V. Judas, vv. 9-10).

güedad mucho mayor de lo que se creía hace un siglo. Fuentes bastante dignas de crédito dan la fecha aproximada del año 8.000 antes de Cristo para el comienzo de la civilización egipcia.[34] Por otra parte, restos fósiles humanos, tratados con flúor o detectados a base del carbono 14, han dado una edad aproximada de dos millones de años.[35]

Aun cuando la prueba del flúor es *relativa*, es decir, sólo sirve para detectar si unos restos determinados son *coetáneos de otros ya conocidos*, y aunque el carbono 14 sólo proporciona datos más o menos exactos a partir de unos 45.000 años de antigüedad, lo cierto es que, si se admite el evolucionismo teísta, la fecha del comienzo de la humanidad debe ser fijada en una remotísima antigüedad.[36]

Partiendo, pues, de la base hermenéutica de que la Biblia no trata de fijar científicamente ninguna fecha en cuanto a la edad de la raza humana, el creyente puede dar por buena o probable cualquier fecha que haya sido convenientemente demostrada, sin ser demasiado crédulo respecto a fechas todavía hipotéticas.

34. V. E. Kevan, *o. c.*, vol. II, V, p. 2. Decía J. Grondona en la Hoja del Lunes de Vigo, de 9 de diciembre de 1974, lo siguiente: «Los materiales antropológicos y arqueológicos disponibles revelan que el ser humano de tipo contemporáneo se formó hace unos cien mil años en el territorio que abarca el litoral del Mediterráneo (Noroeste de Africa y Sureste de Europa) y la franja asiática en las mismas latitudes, hasta la India».

35. Recientemente (octubre de 1974) se aseguraba haberse encontrado restos fósiles humanos con una antigüedad de cuatro millones de años.

36. El libro *Historia del Hombre*, que *Selecciones del Reader's Digest* ha publicado en febrero de 1974, da como inmediato antecesor del primer hombre al *australopiteco* que vivió en Africa hace unos cinco millones de años, el cual ya caminaba erguido y probablemente utilizaba algunas herramientas, aunque su cerebro no era mayor que el de los simios actuales; asimismo da como primer *homo sapiens* al que llama «el hombre 1470», surgido en Africa oriental hace unos dos millones de años, y que ya poseía un cerebro más evolucionado que cualquier mono antropoide.

CUESTIONARIO:

1. ¿Qué datos se han pretendido sacar de la Biblia para fijar la antigüedad de la raza humana? — 2. Simbolismo de ciertos números en la Biblia. — 3. ¿Qué podemos deducir de este simbolismo para aventurar una explicación de las cifras que aparecen en los capítulos 5 y 11 del Génesis? — 4. Datos que proporciona la Ciencia en relación a este punto.

LECCION 4.ª UNIDAD DE LA RAZA HUMANA

La unidad de la raza humana se basa en dos factores distintos, aunque bíblicamente complementarios: 1) todos los hombres son de la misma especie (unidad ontogenética); 2) todos los hombres actuales proceden de una sola pareja humana (unidad filogenética). Si todos los seres humanos proceden de un mismo par, está claro que todos pertenecen a la misma especie; pero podrían todavía constituir una sola especie, aunque procedieran de varias parejas. Por ejemplo, las encinas de América pueden ser de la misma especie que las de Europa, sin que por ello se originen de una misma planta o semilla. El relato mismo de Gén. 1:11-12 da a entender que los vegetales surgieron por grupos de una misma especie. Lo mismo sugieren los vv. 20-21 respecto de los animales. ¿Ocurrió lo mismo respecto del hombre?

1. Todos los hombres son de una misma especie

¿Qué entendemos por *especie* aquí? Aun cuando los naturalistas discuten hoy acerca de los caracteres que distinguen una especie de otra, y a veces es difícil aseverar si se trata de diversa especie o sólo de distinta raza o familia, los antiguos solían dar como características claras de una especie estas tres: A) *originalidad*, o sea, haber surgido como producto de una creación inmediata de Dios; B) *universalidad*, consistente en que todos los individuos de la misma especie posean las mismas características esenciales; y C) *inmutabilidad*, es decir, que la es-

pecie permanezca *fija*, de modo que no pueda darse salto de una especie a otra.

Como es obvio, el evolucionismo no admite estas conclusiones de los antiguos naturalistas. No obstante, debido a la radical diferencia que existe entre el hombre y el bruto animal, así como a la comunidad de características esenciales observada en todos los actuales seres humanos, muy pocos científicos ponen hoy en duda la unidad de la especie humana. Excepciones recientes han sido el inglés. Ambrosio Fleming (1849-1945)[37] y el alemán A. Rosenberg (1893-1946). El primero aseguraba que existían en la humanidad tres especies distintas: la africana (negra), la mongólica (amarilla) y la caucasiana (blanca), llegando a decir que sólo el hombre blanco es el aludido en Gén. 1:26,27 y, por tanto, que sólo él fue creado a imagen y semejanza de Dios.[38] Desde otro punto de vista, el racismo de Hitler y Rosenberg sostenía la radical preeminencia de la raza aria sobre las demás, hasta asegurar que hay menos diferencia entre el mono y el hombre corriente de la que existe entre el hombre común y el ario o indogermánico. Este fue uno de los pretextos de Hitler en su afán de exterminar a los judíos.

Los argumentos en favor de la unidad de la especie humana son varios y de muy diversa fuerza probativa. Los principales son:

a) Mientras la unión sexual del hombre con cualquier bruto es de suyo infecunda, el cruzamiento de distintas razas humanas, no sólo es fértil, sino que acusa un mayor índice de fecundidad.

b) Los antropólogos coinciden en afirmar la comunidad de tradiciones acerca de los orígenes más remotos de la humanidad, así como de símbolos o arquetipos ancestra-

37. No confundirlo con A. Fleming, el descubridor de la penicilina.
38. Desgraciadamente, son muchos aún los llamados «creyentes» partidarios de la discriminación racial, pero llegar al extremo del Dr. Fleming (quien era tenido por «firme evangélico») es el colmo de la insensatez antibíblica.

les (sol, luna, cielo azul, madre tierra, luz y sombra, círculo, triángulo, cultos fálicos y tabú sexual, etc.), y de unos mismos poderes psíquicos que el hombre primitivo ejercitaba con mayor fuerza y espontaneidad que el actual occidental supercivilizado.

c) Al anterior argumento socio-psicológico, podemos añadir el histórico-geográfico. Los especialistas se inclinan a pensar que el primer *hábitat* humano estuvo ubicado en un espacio situado entre el extremo del Africa oriental superior y el Asia central, desde donde, tras la confusión de las lenguas en Babel, conforme al relato bíblico, la humanidad se esparció por todo el orbe, pudiendo llegar al continente americano por diversos puntos, especialmente por el estrecho de Behring.

d) Argumento filológico. Según muchos filólogos, las lenguas indoeuropeas, comparadas con las de Extremo Oriente o con las de los aborígenes americanos y africanos no parecen ofrecer muchos destellos de un origen común. Otros, en cambio, como Max Müller,[39] aseguran un origen común, añadiendo que toda lengua pasó en su origen por las tres fases actuales: monosilábica, aglutinante e inflexional. Es muy probable que la primera escritura fuese pictográfica[40] y que el primer lenguaje hablado fuese onomatopéyico.[41]

¿Cómo ha de interpretarse Gén. 11:1-9? Muchos exegetas modernos dicen que allí se trata sólo de un «mal entendimiento» entre los constructores de la gran Torre, pero el gran rabino Hertz asegura:

«Una explicación de Génesis 11 es que continúa el tema de la sección precedente e indica que el

39. V. Strong, *o. c.*, p. 478.
40. V. en el *New Bible Dictionary*, pp. 1.345-1.351.
41. Es decir, imitativo del sonido emitido por animales y cosas; por ejemplo: balar, rugir, aullar, gárgara, rascar, zarpa, traqueteo, bomba, etc. Es curioso observar cómo el fonema *pa*, que en las lenguas indoeuropeas va ligado a término como *padre*, *poder*, etc., comporta en sánscrito la idea de *suministrar*, ya que el varón mantenía a l: familia con lo que cazaba, pescaba, cultivaba, etc., mientras que la raíz *ma*, asociada a *madre*, *amor*, etc., expresa la idea de *construir* (comp. con 1 Cor. 8:1).

ideal divino era que existiese una Humanidad unida por un solo lenguaje universal. En vista de la división de la humanidad a causa de la diversidad de lenguas, lo cual siempre ha sido una fuente de malentendidos, hostilidad y guerra, este capítulo nos responde a la pregunta de cómo se perdió la original unidad del idioma, ordenada por Dios e indispensable vínculo para la unidad de la humanidad.» Y, citando a Steinthal, continúa: «Sólo una grave transgresión —un empeño colosal en su insolente impiedad, índice claro de abierta rebelión contra Dios— pudo ser la causa de una tal catástrofe moral para la humanidad.»[42]

e) Argumento bíblico. La Biblia nos presenta la unidad de la raza humana, al mismo tiempo que nos declara el común origen de toda la humanidad actual a partir de una primera pareja. La diversidad de color, estatura, mentalidad, etc. no es objeción válida, puesto que tales diferencias se explican satisfactoriamente como producto de diversos factores climáticos, dietéticos, etc.

2. Todos los hombres actuales proceden de una sola pareja

Como es de suponer, los científicos modernos adictos al evolucionismo se inclinan más y más hacia la negación de nuestra tesis. Hemos de confesar que para un creyente que sea partidario del evolucionismo radical,[43] el común origen de la humanidad a partir de una sola pareja resulta difícil de sostener desde un punto de vista científico.

42. *O. c.*, p. 197.
43. Llamamos *radical* al evolucionismo que niega la intervención directa de Dios en la aparición de la especie humana, aun en el caso de que admita un Dios Creador de a materia (Lamarck, Darwin, etc.), en oposición al *moderado* de Teilhard de Chardin y otros, que admiten la intervención de Dios controlando el salto a nuestra especie.

El propio Teilhard de Chardin no duda en afirmar: «*Desde el punto de vista de la Ciencia,* pues, que, desde lejos, no puede aprehender más que los conjuntos, el 'primer hombre' es ya y no puede ser otra cosa que una *multitud* y su juventud se desarrolló durante miles y miles de años.»[44] Teilhard todavía opina que el primer grupo de hombres estuvo muy localizado,[45] mientras que H. Wendt, en *Tras las Huellas de Adán,* aun cuando no afirma explícitamente la pluralidad filogenética, sí que la insinúa al mostrar cómo los más antiguos fósiles del *homo sapiens,* hallados en distintas partes del mundo, no se parecen entre sí tanto como a sus respectivos 'anillos' antropoides.

Hace ya varios siglos, e independientemente de la teoría evolucionista, hubo exegetas y científicos, como Agassiz, que admitieron la existencia de los *coadamitas,* es decir, seres contemporáneos de Adán, aunque de la misma especie que él. Otros, como Peyrerio y Winchell, sostuvieron la teoría de los *preadamitas* o supuestos seres humanos anteriores a Adán. Winchell decía que el Adán de Gén. 2:7 fue el padre de los judíos, mientras que la pareja de Gén. 1:27 representa a los primeros padres del resto de la humanidad.

¿Qué dice la Biblia? En la 1.ª lección advertimos que los relatos de Gén. 1 y 2 no son contradictorios, sino diferentes en su enfoque. En ellos aparece, no sólo la unidad de la raza humana, sino también nuestra procedencia de una sola primera pareja. Asimismo en Génesis 3:20 el original hebreo dice que «Adam llamó a su mujer Havváh (Eva; que significa *vida*), porque ella era la madre de toda la humanidad».[46] También Gén. 9:19 nos dice que de los

44. V. *El fenómeno humano,* pp. 225-226 (el subrayado es suyo). Esto lleva a Teilhard de Chardin a la afirmación de que el monogenismo (una sola 1.ª pareja) es algo que escapa a la Ciencia, aunque admite el monofiletismo (una sola especie humana).

45. *O. c.,* pp. 227-228. El traductor (v. nota a la p. 227) no opina del mismo modo.

46. Hertz, *o. c.,* p. 12, quien dice que es incorrecta la traducción: «madre de todos los vivientes».

hijos de Noé desciende la población de toda la Tierra (éste es el sentido del original).

La supuesta existencia de los preadamitas no crearía dificultades de tipo teológico si se admitiera que todos ellos desaparecieron sin dejar prole posterior a Adán, puesto que, desde el punto de vista bíblico resulta inadmisible que pueda haber después de Adán alguien que no descienda de él, ya que ello atenta contra la solidaridad de toda la raza humana en el pecado de Adán y la consiguiente contracción de la culpa original. Se nos arguye desde todos los flancos que el término hebreo «Adam» puede indicar también una multitud (la humanidad). Es cierto que, desde el punto de vista meramente *filológico,* ello sería posible (y aun compatible con Hech. 17:26; 1 Cor. 15:21; Heb. 2:11), pero es inadmisible desde el punto de vista *teológico,* como lo muestran Rom. 5:12,15,18,19; 1 Cor. 15:22. Por eso insistimos en que los textos genesíacos sobre la creación del hombre y la caída original, aun cuando puedan estar revestidos de cierta decoración alegórica y antropomórfica, *contienen hechos históricos fundamentales para la fe cristiana.*

Hay quienes objetan, a base de Gén. 4:14-17, que dichos versículos no tienen sentido si sólo existían entonces Adán, Eva y Caín, pues Abel era ya difunto. A esto respondemos: *a*) Gén. 5:4 nos asegura que Adán engendró hijos e hijas. El que Gén. 4:1-16 no mencione más personas es porque quiere centrar la atención en el episodio del fratricidio, como una muestra de la criminal degeneración sobrevenida al hombre tras el pecado original, mientras nos ofrece ya un símbolo de la posterior enemistad ancestral entre el pastor y el labrador; *b*) es obvio que los hijos de Adán tuvieron que casarse con sus hermanas de padre y madre; en tales circunstancias, dicho parentesco no contenía nada inmundo ni perjudicial para la prole. Sin embargo, el texto sagrado omite el nombre de dichas herma-

nas (por ej. en 4:17), porque, como dice Hertz,[47] «el pueblo hebreo lo miraba con tal repugnancia (véase Lev. 18:9), que la Escritura no hace referencia a la identidad de la esposa en dicho pasaje»; *c*) el original de Gén. 4:17 dice solamente que Caín «se puso a edificar una ciudad» (sin duda, una minúscula aldea), con el propósito de dejar un *hogar* a sus descendientes, ya que a él le había tocado ser «errante y extranjero en la tierra» (vers. 14).

3. Solidaridad de la raza humana

Hoy más que nunca se enfatiza la solidaridad de la raza humana, así como el personalismo o dignidad esencial de la persona humana, a pesar de que, en la práctica, aumenta el individualismo egoísta y la hostilidad entre las familias, clases, naciones, etc., con su secuela de guerras a todo nivel y de una creciente violencia. Con todo, los aspectos humanos relacionados con lo social, junto con los modernos medios masivos de comunicación y la celeridad de locomoción, favorecen una mayor toma de conciencia de dicha ineludible solidaridad, ya que el orbe ha llegado a ser, como suele decirse, «un pañuelo».

Ahora bien, «solidario» significa «conjuntamente responsable»; es decir, no sólo somos responsables como *individuos* humanos, sino también como una *corporación* humana, íntimamente ligada por toda clase de nexos: espirituales, culturales, económicos, psicológicos, etc.[48]

El principio básico de nuestra solidaridad humana arranca ya de la misma imagen trinitaria de Dios en el hombre, por la que el sujeto humano está ónticamente abierto, a semejanza de las personas divinas, a un 'tú', o

47. *O. c.*, p. 15.
48. El hombre primitivo poseía otros vínculos parapsicológicos, a los que ya hemos aludido en otro lugar, tales como la telepatía, la clarividencia, etc., que han quedado obnubilados en la medida en que el hombre supercivilizado ha perdido contacto con la naturaleza y con su propio interior. Si quienes poseen esos poderes los cultivasen, Uri Geller no aparecería como un «ser extraño».

sea, a otro 'yo', el cual no es jamás un mero *objeto*. Este punto de vista, por decirlo así, *existencial*, es mucho más seguro, científica y bíblicamente, que el del Dr. W. G. T. Shedd, para quien la humanidad fue en un principio una sustancia específica o general, no individualizada, pero que, al reproducirse y propagarse, se metamorfosea en millones de sustancias individuales o 'personas'. Hay quien entiende así erróneamente Gén. 1:27, como si dicho versículo insinuase que el primer ser humano fue hermafrodita.

La solidaridad de la raza humana se halla ya en la raíz de la común transgresión de todos los hombres en Adán (Rom. 5:12), así como de la radical posibilidad de salvación de todos los hombres en Cristo (Rom. 5:19; 1 Cor. 15:21-22; 2 Cor. 5:19-21; Heb. 2:11,14,17). Esta solidaridad explica cumplidamente: *a*) cómo se contrae el pecado original en virtud de la universal capitalidad de Adán, no sólo como base *física* de una herencia, sino también como base *moral* para una imputación culpable (justamente representativa) a sus descendientes; *b*) por qué era necesario para nuestra salvación el que el Hijo de Dios se hiciese hombre, puesto que, de no haberse solidarizado con nuestra raza, no hubiese podido ser nuestro sustituto.[49]

CUESTIONARIO:

1. ¿En qué factores se basa la unidad de la raza humana? — 2. ¿Qué entendemos aquí por especie? — 3. Opiniones de J. A. Fleming y de A. Rosenberg. — 4. Principales argumentos en favor de la unidad de la especie humana. — 5. ¿Qué opina el evolucionismo sobre la procedencia común de una primera pareja? — 6. ¿Qué dice la Biblia sobre esto? — 7. ¿Cómo se explica Génesis GS *14:17? — 8. ¿Qué comporta la solidaridad humana, tanto en el plano puramente antropológico, como en el soteriológico?*

49. Para todo este tema de la solidaridad humana, ver E. Kevan, *o. c.*, II, V, pp. 5-8.

LECCION 5.ª ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DEL SER HUMANO

1. Diversas teorías sobre la constitución física del hombre

Al abordar este tema, hemos de tener en cuenta los distintos modos de concebir la constitución del ser humano, especialmente el punto de vista judío en el que está inserto el modo de hablar de la Biblia.

A) La filosofía del Oriente cristiano era, por lo general, partidaria de la *tricotomía* o sistema que considera al hombre como un ser 'tripartito', es decir, que consta de tres partes: cuerpo ('soma', en griego), alma (psykhé) y espíritu (pneuma). Esta teoría, de origen platónico, se fundaba en la relación que el Universo material guarda con Dios a base de un ser intermediario, pensando que, por analogía, el *cuerpo* o parte inferior del hombre entra en relación vital con la parte superior o *espíritu* mediante el *alma*, la cual, a la vez que se adapta perfectamente al cuerpo, es también inmaterial y, por tanto, capaz de servir de asiento a la inteligencia ('nous'), que es una facultad del espíritu o 'pneuma'. Gran número de los escritores eclesiásticos de los primeros siglos, especialmente de la escuela de Alejandría, adoptaron este sistema.

B) En la Iglesia Occidental prevaleció la *dicotomía* o sistema que supone al ser humano compuesto esencialmente de dos partes: cuerpo y alma. Durante la Edad Media, se convirtió en creencia común de la Cristiandad.

La Iglesia de Roma siempre ha favorecido este punto de vista, especialmente desde que Tomás de Aquino incorporó a su Teología el hilemorfismo aristotélico, según el cual todos los seres creados (menos los ángeles) se componen de materia prima («hyle») y forma sustancial («morphé»). En los círculos reformados del siglo XIX pareció revivir la tricotomía.[50] Hoy se impone entre los teólogos evangélicos una dicotomía moderada, como la encontramos en la Biblia, dentro de la unidad antropológica.

C) La Medicina y la Psicología modernas admiten dicha unidad *antropológica* en el ser humano, de forma que nuestra persona es un solo ser existencial, en el que hay un primer principio de unidad, vida y movimiento, al que llamamos 'alma', siendo el cuerpo entero 'el gesto del alma', lo que explica el paralelismo e interacción entre los estados anímicos y las afecciones somáticas o corporales. En su *Antropología Teológica*, uno de los mejores Manuales del catolicismo moderno, dicen sus autores Flick y Alszeghy:

> «Una decisión libre, por ejemplo, es un único hecho humano, que puede describirse perfectamente desde dos puntos de vista diferentes y complementarios, como un proceso bioquímico y como un proceso psicológico. No se trata, desde luego, de dos procesos distintos que se condicionen mutuamente, sino de dos aspectos del mismo proceso...» Y añaden más adelante: «Podríamos definir al hombre como un 'yo' que tiene inevitablemente una 'espiritualidad', que existe de hecho en la autocomunicación a la materialidad... El hombre es un sujeto encarnado.»[51]

50. No está claro el pensamiento de Lutero acerca de este punto. Los textos citados por A. H. Strong, *o. c.*, p. 487, ofrecen cierta perplejidad.
51. Pp. 151-152.

2. Qué enseña la Sagrada Escritura

Advirtamos de antemano que la Biblia no trata de enseñar un determinado sistema de Antropología. Con todo, podemos decir que la Escritura nos muestra ya en Gén. 2:7; 3:19, al hombre como una unidad, no como una dualidad, aunque sí compuesto de dos elementos: uno de la tierra y otro del cielo; uno animal y otro divino; no precisamente a la manera del hilemorfismo aristotélico, sino de un paralelismo en que se salvaguarda la unidad del sujeto humano, de modo que, como dice Berkhof, «todo acto del hombre es visto como acto del hombre entero. No es el alma, sino el hombre, quien peca. No es el cuerpo, sino el hombre, el que muere. Y no es meramente el alma, sino el hombre —alma y cuerpo— quien es redimido en Cristo.»[52] El *'nephesh jayyah'* = alma viviente, o ser viviente, de Gén. 2:7, equivale al 'alma' = hombre, de Job 4:19; 27:3; 32:8; 33:4; Ecl. 12:7. Es curioso notar que en la creación del primer ser humano en Gén. 2:7 no aparezca el vocablo *'ruaj'* = espíritu, sino *'nishmat'* = aliento.

En el Nuevo Testamento hallamos los binomios *'psykhé-soma'* = alma-cuerpo, y *'pneuma-sarx'* = espíritu-carne, los cuales, aunque moldeados al estilo de la filosofía griega, al pasar del Antiguo Testamento mediante la traducción de los LXX, retuvieron sin embargo el sentido judío veterotestamentario. En realidad, el hebreo no posee ningún vocablo para designar al *cuerpo* como organismo, ya que el término *'basar'* significa *carne.* Por tanto, el uso de 'pneuma' (heb. 'ruaj') es intercambiable con 'psykhé' (heb. 'nephesh'), de modo que dichos términos no expresan dos distintos componentes del ser humano, sino dos aspectos distintos de un mismo componente; o, en expresión de Strong,[53] el ser humano no es como una casa de tres pisos (de abajo arriba: cuerpo, alma, espíritu), sino de dos, aunque en el piso superior hay dos ventanas por las que se asoma a dos diversas direcciones: por la del alma se asoma a las cosas de abajo, y por la del espíritu se dirige hacia las cosas de arriba. Véanse Ecl. 3:21; Ap. 16:3, donde se emplean tanto el 'ruaj-pneuma' como el 'nephesh-psykhé' en el caso de brutos animales. Ejemplos de intercambio de dichos términos los tenemos en Mt. 6:25 y 10:28, comparados con Ecl. 12:7; 1 Cor. 5:3,5, y en Gén. 35:18 con Sal. 31:5. La 'psykhé' es atribuida incluso a Yahveh en Is. 42:1; Jer. 9:9; Am. 6:8; Heb. 10:38. En Ap. 6:9; 20:4, se llama 'almas' a los muertos desencarnados. También en Lc. 1:46-47 aparecen 'psykhé' y 'pneuma' en perfecto paralelismo sinónimo.

52. *Systematic Theology*, p. 192.
53. V. *o. c.*, p. 486.

Examinando más de cerca, a la luz de la Biblia, los vocablos 'alma' y 'espíritu', en sus correspondencias hebrea y griega, nos percatamos de que el vocablo *alma* sirve para designar a la *persona* misma viviente, como cuando decimos: «había muchas almas en aquel lugar» (V. Gén. 19:17; Ex. 21:23; 1 Rey. 19:10; Sal. 35:4), mientras que *espíritu* denota la vida en cuanto procedente de Dios; pues, al significar primeramente el viento invisible que mueve los árboles (V. Jn. 3:8), vino a indicar también la invisible fuerza de Dios que mueve los pensamientos y las afecciones del hombre. En otras palabras, «*alma* denota la vida en su *posesión; espíritu* denota la vida en su *esencia* o *derivación.*»[54] Berkhof resume así: «El hombre *tiene* espíritu, pero *es* un alma»,[55] en el sentido de *sujeto encarnado,* según la expresión de Flick-Alszeghy o, al menos, como sujeto que se encuentra incompleto sin el cuerpo (entre la muerte y la resurrección).

Así pues, la Biblia ve tras el término 'espíritu', ante todo, el principio de vida y acción que dirige y controla al individuo humano, mientras que tras el término 'alma' ve el mismo elemento en cuanto *sujeto* de toda acción en el hombre. Por eso, «perder el alma» (Mc. 8:36-37) es

54. V. Kevan, *o. c.*, vol. II, II, pp. 4-6.
55. *O. c.*, p. 194.

perderlo *todo* (V. también Mc. 12:30; Lc. 1:46; Stg. 1:21).[56] Es curioso notar cómo hay muchas tribus salvajes que creen que, comiéndose a un animal o a una persona, adquieren las cualidades de ellos.

Muchas de las herejías de los primeros siglos del Cristianismo se basaron en incorrectas concepciones del compuesto humano. Por ejemplo:

A) Los gnósticos sostenían que el espíritu humano era una participación de la esencia divina y, por tanto, era incapaz de pecar.

B) Los apolinaristas afirmaban que Jesús no poseía espíritu humano, el cual era suplido por el Verbo; de esta manera creían asegurar la obra de la redención, porque si la naturaleza humana de Jesucristo hubiese poseído un espíritu libre, habría podido rehusar ir a la Cruz.

C) Los arrianos sostenían que el Verbo (inferior al Padre) se había unido a un cuerpo humano sin alma.

D) Finalmente, los aniquilacionistas sostienen que los que no han nacido de nuevo, carecen de espíritu inmortal y, por tanto, al morir caen en la nada, escapando así al castigo eterno.

3. Explicación de tres pasajes difíciles

A') 1 Tes. 5:23 parece favorecer claramente el sistema tricotómico. A esto respondemos: *a*) Ante un pasaje oscuro, la sana hermenéutica exige examinar lo que se llama *analogía de la Escritura* o contexto general de la Biblia, por ejemplo Rom. 8:10; 1 Cor. 5:5; 7:32; 2 Cor. 7:1; Ef. 2:3; Col. 2:5. *b*) Lo que hace Pablo en dicho pasaje es desplegar epexegéticamente (por perífrasis de intensidad) cuán enteramente debe manifestarse la santidad cristiana en todo nuestro ser, pero sin pretender una tricotomía óntica. Un pasaje análogo es Mt. 22:37, donde nadie pensará encontrar distintos componentes del ser humano.

B') En cuanto a Hebreos 4:12, allí no se implica la separación de dos sustancias distintas, sino la penetración de la Palabra de Dios, que pone al desnudo tanto los pensamientos como las intenciones del corazón, de la misma manera que se distinguen allí las junturas y los tuétanos, a pesar de que no son sino partes de la misma sustancia corporal.

C') Finalmente, 1 Corintios 15:44 sólo indica que el cuerpo *animal*, conforme es ahora, tiene una condición natural de pesadez, que le asemeja en sus actividades orgánicas a los brutos animales; el cuerpo *espiritual*, con el cual resucitaremos, se adaptará perfectamente a las actividades espirituales que distinguen al hombre como portador de la imagen de Dios.[57]

4. Cómo están relacionados entre sí nuestra alma y nuestro cuerpo

Como una consecuencia de lo dicho hasta aquí, cabe preguntar qué clase de interacción existe entre nuestra alma y nuestro cuerpo. Para explicarla, hay dos grandes grupos de sistemas:

A") *Sistemas monísticos.* Tanto el materialismo, ya craso, ya behaviorista, como el idealismo absoluto de Hegel, sostienen la unicidad de sustancia en el hombre:

56. Según la mentalidad semita, patente en la Biblia, la vida humana está *negativamente* en las *narices* (Gén. 7:22; Is. 2:22, como resabio de Gén. 2:7) y *positivamente* EN LA SANGRE (Gén. 9:4, etc.). La exageración literalista en la interpretación de este último pasaje lleva a los Testigos de Jehová a rehusar el recibir transfusiones de sangre, porque ello implicaría transfundir a otra persona la propia vida personal. Pero, ¿qué replicarán a la intimación de 1.ª Juan 3:16 de que «*también nosotros debemos poner nuestras vidas* (¡dar la vida!) *por los hermanos*»? La idea bíblica de que «la vida está en la sangre» nos conduce de la mano a una mejor comprensión de la obra llevada a cabo por Jesucristo en la Cruz, ya que, al tomar sobre sí nuestros pecados, Jesús pudo dar su vida por nosotros, al derramar *toda* su sangre en sacrificio expiatorio, sustitutorio de nuestras vidas, en las que se había introducido el pecado por la depravación de nuestra naturaleza.

57. Recuérdese lo de «*ni se casarán ni se darán en casamiento...*» (Mt. 22:30 y paralelos).

a) El materialismo dice que lo que llamamos espíritu es una ilusión de nuestra conciencia psicológica, y un mero producto de la materia. Decía Feuerbach: «el cerebro produce el pensamiento de la misma manera que el hígado segrega la bilis».

b) El idealismo absoluto dice que la materia es un mero producto del espíritu, y que los mismos espíritus son facetas dialécticas de la Idea Universal.

Crítica del monismo. El monismo materialista no explica la universalidad ni la abstracción de nuestras ideas, ni el sentido moral de nuestras acciones, mientras que el idealismo absoluto convierte en mera ilusión nuestro contacto con el mundo exterior.

B") *Sistemas dualísticos:*

a') *El realismo exagerado* o platónico sostenía que el alma está en el cuerpo como el patrón en la nave: lo dirige y controla, pero sin unión vital con él. Por otra parte, Platón concedía realidad perfecta sólo al tipo específico, que existe independientemente de los individuos, pues éstos son meras copias imperfectas del *tipo* específico ideal. Ello tuvo graves repercusiones en las opiniones trinitarias de algunos escritores eclesiàsticos de los siglos III y IV, sobre todo a través de Plotino. Además, el platonismo sostenía que las almas preexistían a los cuerpos y estaban ahora encerradas en cuerpos de materia inmunda, de la que tenían que purificarse («kátharsis») a fuerza de sacrificios corporales. Estas ideas influyeron decisivamente en la extensión del monasticismo.

b') *El realismo moderado* o aristotélico (hilemorfismo) admitía dos sustancias distintas —materia prima y forma sustancial— con mutua interacción. La materia prima, al ser afectada por la *cantidad,* determinaba esencialmente la individuación distinta dentro de una misma especie. Por otra parte, el alma espiritual es la única *forma* sustancial del cuerpo, dando incluso a los elementos bioquímicos su razón de ser, mientras que el cuerpo es instrumento del alma. El alma puede ejercer sus funciones espirituales independientemente del cuerpo y aun separada de él. Esto se explica, según Averroes, por la unidad universal de una «nous» o inteligencia común a todos los hombres; según Tomás de Aquino, por el carácter emergente —espiritual— del alma humana.

c') *El ocasionalismo.* Descartes ponía el asiento del alma en la glándula pineal o hipófisis, y aseguraba que el espíritu y la materia no pueden unirse en unión sustancial, sino que obran paralelamente, en virtud de la acción divina que sincroniza las actividades de ambos elementos. También Leibniz propuso una especie de «armonía preestablecida» por Dios, por la cual alma y cuerpo funcionan paralelamente, como dos relojes perfectamente sincronizados.

d') *El vitalismo bíblico.* Sin pretender dar una teoría científica, la Biblia afirma la unidad vital del ser humano, a pesar de la dualidad de sus componentes, pues mira al *sujeto concreto* en sí. Da su debido valor al cuerpo, el cual es también miembro del Señor y templo del Espíritu (1 Cor. 6:15,19). El hombre existe después de la muerte (Lc. 23:43; 2 Cor. 5:6-8), aunque es un ser incompleto (2 Cor. 5:4; Flp. 3:11). Los epítetos de *casa* y *tienda de campaña,* aplicados al cuerpo (2 Cor. 5:1,2-4; Flp. 1:23-24; 2 Ped. 1:13-14) son metafóricos, con el simbolismo judío del Exodo.

CUESTIONARIO:

1. Opiniones sobre la composición del ser humano. — 2. ¿Qué enseña la Biblia? — 3. Principales herejías basadas en una errónea concepción del compuesto humano. — 4. ¿Cómo han de interpretarse 1 Tes. 5:23; Heb. 4:12 y 1 Cor. 15:44? — 5. Distintos sistemas acerca de la mutua interacción entre nuestra alma y nuestro cuerpo.

LECCION 6.ª ORIGEN DEL ALMA HUMANA

Ya vimos en la lección 1.ª que el alma del primer hombre fue creada directamente por Dios. Ahora nos preguntamos: ¿es igualmente creada directamente por Dios el alma de cada uno de nosotros, o recibimos de nuestros padres el alma, del mismo modo que recibimos de ellos el cuerpo?

1 Teoría de la preexistencia

La teoría de que las almas preexisten a los cuerpos ha sido expuesta de varias maneras y defendida desde el punto de vista filosófico más bien que escritural.

A) Platón, de acuerdo con su manera de concebir al hombre, sostuvo que todas las almas han preexistido a los cuerpos en que fueron encerradas, adquiriendo sus ideas intuitivas (no derivadas de los sentidos) en una existencia anterior, y pasando por sucesivas reencarnaciones, hasta quedar purificadas totalmente de la maldad contraída en anteriores vidas.[58] Esto explicaría las supuestas 'reminiscencias', es decir, esas súbitas impresiones de que conocemos ya a esa persona a quien vemos por vez primera o de que hemos estado antes en un determinado lugar.[59]

58. Según el hinduísmo y todos los sistemas ocultistas, cada acción humana deja un rastro de bondad o maldad llamado *kharma*. El kharma maligno ha de ser inexorablemente expiado a lo largo de las sucesivas reencarnaciones.

B) Filón, el famoso filósofo judío de Alejandría (c. 13 a. de J. C. - c.54 d. de J. C.), desarrolló también sobre base platónica la teoría de la preexistencia para explicar el porqué de la actual prisión de las almas en cuerpos de materia inmunda: las almas, emanadas de Dios, fueron atraídas por la materia y castigadas a ser encarceladas en cuerpos. Según el Talmud, todas las almas fueron creadas al principio y guardadas como granos de trigo en el granero de Dios, hasta que les llegase el tiempo de unirse a los cuerpos que les fueron asignados. A esto alude la pregunta de los discípulos en Juan 9:2. En su respuesta, Jesús desautoriza el origen de la ceguera, pero ¿desautoriza también la teoría?

C) Desde el punto de vista teológico, Orígenes, el gran filósofo, exegeta y teólogo del siglo III, sostenía que Dios, de acuerdo con su infinita justicia, creó iguales todas las almas. La actual disparidad de condiciones de los seres humanos se debe al diverso comportamiento en una existencia anterior.

D) Igualmente, Escoto Erígena (o Eriúgena)[60] dijo que el pecado entró en la humanidad en un estadio pretemporal y, por eso, todo hombre *nace* ya pecador.

E) Finalmente, Julius Müller aceptó esta teoría para ver de conciliar la universalidad del pecado con la culpabilidad responsable de cada individuo.

Crítica. La Iglesia siempre ha tenido poderosas razones para no dejarse ganar por esta interesante teoría: *a*) La Biblia no menciona tal preexistencia. Más aún, Gén. 1:31, inmediatamente después de la creación del hombre,

59. La Psicología Moderna explica este fenómeno, aludiendo a la capacidad sistematizadora de nuestra mente, la cual, a base de datos anteriores almacenados en el subconsciente y recogidos en un haz llamado *apercepción*, construye un conjunto similar con los datos de la nueva *percepción*.

60. No confundirlo con J. Duns Scot, el franciscano defensor de la Inmaculada Concepción de María.

nos dice que todo lo creado por Dios era «muy bueno»; Gén. 2:7 nos da la creación del alma de Adán al tiempo de ser infundida en su cuerpo; Gén. 3:6 y Rom. 5:12 nos declaran el origen del pecado en la humanidad. *b*) El Nuevo Testamento no presenta como antinatural nuestro estado actual, sino más bien la desencarnación (V. Rom. 8:23; 2 Cor. 5:1-5; Flp. 3:10ss.). *c*) Esta teoría se basa en un dualismo maniqueo, ajeno a la Biblia.[61]

2. Teoría creacionista

Ya Aristóteles, en su tratado *Sobre el Alma*, defiende que las almas son creadas directamente por Dios. En los primeros siglos de la Iglesia, y a pesar de la oposición de Tertuliano, el creacionismo va ganando terreno. Jerónimo asegura: «Dios crea almas diariamente». Frente a las dudas de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino tuvo por herético al traducianismo.[62] Esta fue desde entonces la opinión común en la Iglesia de Roma. Al venir la Reforma, Calvino tuvo por seguro el creacionismo,[63] pero Lutero se inclinó hacia el traducianismo. De ahí la doble corriente dentro de los evangélicos. Pío XII afirma en su Encicl. *Humani Géneris* (D. 3896): «La fe católica nos obliga a afirmar que las almas son creadas inmediatamente por Dios.»

¿Cuándo es creada el alma, según esta teoría? Tomás de Aquino, de acuerdo con la Biología de su tiempo, opina que el feto es animado primeramente por la forma vegetativa, después por la forma sensitiva o animal y, finalmente, cuando su cerebro está lo suficientemente desarrollado, recibe el alma racional o espiritual. La Teología posterior sostiene que el alma espiritual es infundida tan pronto como existe una nueva vida humana, o sea, en el primer instante de la concepción *pasiva* (cuando queda formado el embrión humano).

61. El argumento de que no recordamos nada de existencias anteriores, esgrimido también por E. Kevan (*o. c.*, vol. II, VI, p. 4), no resulta contundente, pues los ocultistas replican que ello se debe a que el alma, al quedar de nuevo encerrada en un cuerpo denso, pierde conciencia clara de lo sucedido en anteriores encarnaciones.

62. V. *Summa Theologica*, I.ª, pp. 118, a. 2.

63. V. su comentario a Gén. 3:16.

Para explicar la contracción del pecado original, combinan el platonismo con el aristotelismo: al entrar el alma recién creada y, por tanto, pura, en un cuerpo portador de la corriente contaminada por la herencia de Adán (o al quedar formado un sujeto humano representado federalmente en Adán), el alma es manchada por el pecado.

El principal argumento en favor de esta teoría —en opinión de Kevan—[64] es la originalidad irrepetible de cada persona humana, la cual no puede explicarse por la mera reproducción combinada de las disposiciones o cualidades de los padres. Como pruebas de Escritura se citan Ecl. 12:7; Is. 43:5; 57:16; Zac. 12:1; Heb. 12:9.

Crítica. a') Los lugares bíblicos que se citan no pueden urgirse, pues se explican satisfactoriamente aplicándolos *al origen de la humanidad.* b') Si nuestros padres sólo engendran el cuerpo, quedan en esto por debajo de los brutos animales, los cuales engendran seres vivos según su especie (comp. Gén. 1:24 con 5:3). *c'*) Esta teoría va contra la unidad antropológica del ser humano. Las diferencias personales (ausentes al comienzo de la vida en siameses y gemelos univitelinos) se explican: 1) por la resultante imprevista de la combinación de gametos, de la misma manera que el agua posee algunas propiedades distintas de las del oxígeno y del hidrógeno; 2) por la diversidad de ambiente y educación, etc., diversidad que cada opción personal va luego ensanchando. *d'*) Esta teoría no explica satisfactoriamente el modo de contraer el pecado original, pues, si el pecado no reside en el cuerpo, y Dios crea puras las almas, ¿quién y dónde instala el pecado original? *e'*) ¿Instituyó Dios el matrimonio para reproducir sólo cuerpos humanos, o personas humanas?

64. *O. c.*, vol. II, VI, p. 5.

3. El Traducianismo

Este vocablo se deriva del verbo latino *tradúcere* (de *trans* y *ducere*), que significa «hacer pasar a través de algo». Esta teoría sostiene que la raza humana fue inmediatamente creada por Dios en Adán, pero que se propagó desde Adán y Eva por generación natural, en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma. Parece ser que la Biblia favorece esta interpretación (V. Gén. 1:28, comp. con 1:22; Gén. 2:2, como cesación de toda obra creativa; Gén. 2:7 nos ofrece el origen del alma de Adán, pero los vv. 21-23 no mencionan el origen del alma de Eva. Véanse también Gén. 46:26; Sal. 52:5; Jn. 1:13; 3:6; Rom. 1:3; 1 Cor. 11:8; Heb. 7:9-10).

Las críticas que se hacen al traducianismo son las siguientes: a») esta teoría materializa el alma, exponiéndola a multiplicación y división. A ello se puede contestar que la propagación del alma a través de los padres no implica ninguna partición, puesto que la generación de una sustancia no material puede explicarse sin necesidad de recurrir a una partición cuantitativa. Agustín de Hipona lo explica diciendo que es como una luz o una llama que se propaga de otra llama. b») Dios no ha cesado de crear, como lo muestra la regeneración espiritual. A esto podemos responder que Dios descansó el día séptimo, de su obra *creadora* (Gén. 2:2-3), pero no de su obra *salvífica* y liberadora (Jn. 5:17). c») Si se admite el traducianismo, Jesús recibe su alma de una ascendencia pecadora. Esta objeción no tiene en cuenta que Jesús fue concebido de una manera sobrenatural (Lc. 1:35; 1 Cor. 15:45-47; Heb. 7:26). d») No se explica cómo de padres torpes puede surgir un genio. A esto respondemos que las más de las veces, o se exageran las diferencias, o se trata simplemente de que los hijos han tenido muchas más oportunidades. Dice Strong: «Debemos recordar que la *naturaleza* es un factor, pero la *crianza* es otro y, a veces, de tanto poder como el primero... El ambiente determina hasta cierto

punto, tanto el hecho como el grado del desarrollo.» Y, citando a O. W. Holmes, añade más adelante: «Cada hombre es como un ómnibus donde van sentados todos sus ascendientes.» [65]

4. ¿Una vía media?

Flick-Alszeghy proponen una teoría existencial, que viene a ser como intermedia entre el creacionismo y el traducianismo. Según ellos, el alma humana es creada *de la nada*, pero de un modo especial: «El alma se produce en la materia, aunque no de la materia; jamás se ha producido un alma sin una materia organizada, y no hay materia dispuesta a convertirse en cuerpo humano antes de recibir el alma humana.» El término de la acción divina «no es el alma separada, sino el sujeto humano». Dios es el agente principal, valiéndose de los padres como de instrumentos de una acción que los sobrepasa. Dios y los padres obran conjuntamente en la producción de la totalidad del ser humano que es concebido: los padres obran instrumentalmente produciendo un ser material vivo, mientras que Dios lo produce inmediatamente en cuanto que es un ser personal, tan pronto como existe una nueva vida humana.[66]

CUESTIONARIO:

1. Teoría de la preexistencia de las almas y crítica de tal teoría. — 2. El creacionismo y sus inconvenientes. — 3. El traducianismo y las objeciones que se le oponen. — 4. ¿En qué consiste la teoría existencial de Flick-Alszeghy?

---

65. *O. c.*, pp. 492 y 496.
66. V. Flick — Alszeghy, *Antropología Teológica*, pp. 178-179.

LECCION 7.ª NATURALEZA MORAL DEL HOMBRE

1. Las facultades específicas del hombre

Las facultades específicas del hombre son tres: inteligencia razonadora y reflexiva, que le proporciona discernimiento y autoconciencia; sentimiento o sensibilidad, que le suministra apreciación de la belleza; y voluntad capaz de autodeterminación espontánea hacia una decisión responsable. Por medio de estas tres facultades, el hombre puede captar la verdad, la belleza y el bien (Lógica, Estética y Etica). Estas facultades hacen del hombre un ser *moral*.

Mientras el animal bruto se guía únicamente por el instinto, que no le permite abstraer, universalizar ni responsabilizarse (a un perro no se le puede ocurrir el devolver el trozo de carne que arrebató al carnicero), el hombre posee una capacidad de abstracción, universalización y sistematización, que le permite proponerse un fin, arbitrar los medios necesarios y útiles para tal fin, establecer una escala de valores, recibir unas normas de conducta, responsabilizarse de sus acciones y adquirir conciencia del deber. Al promulgar, una vez más, el gran mandamiento (V. Mc. 12:30), Jesús enfatizó, a la vez que señalaba la meta más alta de la moral cristiana, la suprema dignidad del hombre y la extrema necesidad que tiene de alcanzar el Bien absoluto (V. Jer. 2:13).

Por mucho que avance la Cultura, y aunque las computadoras lleguen un día a superar la rapidez y la exac-

titud de las operaciones del cerebro humano, siempre tendrá el hombre un valor moral infinitamente superior al del resto del Universo. Citando a W. R. Matthews («*God in Christian Thought*», pp. 120-123), dice E. Kevan: «Si hay infinidad en el objeto [V. Ecles. 3:11], hay también una infinidad correspondiente en el sujeto, y el poder ilimitado del pensamiento responde a la inmensidad del mundo... En el hombre, el cosmos comienza a conocerse a sí mismo.»[67] Y añade que la moderna teoría de la relatividad favorece este punto de vista, al afirmar que el Universo infinitamente extenso en tiempo y espacio es probablemente una construcción mental con fines prácticos, sacada de los sistemas espacio-temporales de la experiencia.

2. La comunión con Dios

La comunión con Dios, de la que hablaremos más extensamente en la lección 12.ª, suministra a la naturaleza moral del hombre una dimensión peculiar. Ya David en el salmo 8, prorrumpe en un cántico de alabanza al enumerar la gloria que Dios ha dado al hombre, pero el salmo 42 comienza con un arrebato de sublime poesía, en búsqueda de la comunión con Dios y el refugio seguro en su poderoso brazo. Notemos que la comunión de nuestros primeros padres con Dios, cuando El se dignaba pasear todos los días con Adán y Eva a la brisa del atardecer, no era un «don sobreañadido a la naturaleza humana»,[68] pues Dios no puede hacer nada que sea indigno de El mismo. Si esta comunión es ahora una *gracia* (que siempre es un favor inmerecido; y, en nuestro caso, desmerecido), no es porque esté ordenada a una supuesta *visión beatífica* de la esencia divina, como afirma el dogma de la Iglesia

67. *O. c.*, vol. II, I, pp. 7-8.

68. Según enseña la doctrina tradicional de la Iglesia de Roma (véase mi libro *Catolicismo Romano*, pp. 130-132).

de Roma, sino porque presupone la condición *caída* del hombre, ya que dicha comunión se perdió por el pecado original (V. Gén. 3:8-11).

3. La conciencia

Al emplear el término 'conciencia', solemos tomarlo en sentido moral, mientras empleamos el de 'consciencia' para aplicarlo al plano psicológico. Sin embargo, la conciencia o consciencia es una sola propiedad reflexiva de la mente humana, por medio de la cual nos percatamos, en estado de alerta vigilante —en vela—, del curso de nuestra propia actividad interior. Entendida en sentido moral, es definida así por Strong: «el apercibimiento que un hombre tiene de sus propias relaciones morales, junto con un peculiar sentimiento a la vista de dichas relaciones» (V. Rom. 7:17).[69] La conciencia, que los griegos llamaban sinéidesis, no es una simple 'sindéresis' o «buen juicio» normal, ni la noción de los principios morales, ni una mera aceptación de la ley, ni una escueta aprobación o un remordimiento, ni un estímulo de miedo o de esperanza, sino que comporta un *juicio* moral y un *mandato* ineludible, aun cuando la conciencia no llegue a ser «ni una ley ni un comisario de policía».[70] En otras palabras, a la conciencia no le compete el poder legislativo ni el ejecutivo, sino el judicial. Por eso, la conciencia tiene dos funciones: *discretiva,* cuando excusa o acusa sobre algo ya hecho (V. Rom. 2:14-16), e *impulsiva,* cuando incita a obrar lo bueno y evitar el mal.

Así resulta que el oficio de la conciencia es *dar testimonio.* Ello no quiere decir que su testimonio sea siempre fehaciente, puesto que la función de la conciencia no es sentar normas morales, sino aplicar a los casos concretos y particulares las normas de la razón moral, y ésta puede

69. *O. c.,* p. 498.
70. Strong, *o. c.,* p. 500.

estar mal formada. Por eso, no es la conciencia la que hay que educar, sino la razón moral, con sus principios morales y su escala de valores, puesto que la conciencia sigue ciegamente a la razón moral. Strong ilustra esto diciendo que «seguir la conciencia como guía es como seguir a la propia nariz. Es importante en tal caso no tener la nariz torcida».[71] Y Pablo alude a los que tienen la conciencia «cauterizada», o sea, cicatrizada con hierro candente, para que no sea sensible, como en carne viva, a los aldabonazos de la voz interior. Con ello, se refiere al conjunto de criterios morales, o juicios morales prácticos que deberían ser el producto de una mente acostumbrada a ser dócil, con las antenas alerta, a la voz de Dios y a la conducción del Espíritu Santo (V. Rom. 12:1-2).

Strong cita del Talmud: «Los judíos dicen que el Espíritu Santo habló durante el Tabernáculo mediante los Urim y Tummim;[72] durante el primer Templo, mediante los profetas; durante el segundo Templo, mediante el *'Bath Kol'* ("la hija —o el eco— de la voz de Dios").»[73]

Así pues, como un eco de la voz de Dios, la conciencia manifiesta la santidad de Dios, a cuya imagen y semejanza fuimos hechos.[74] Añadamos que la conciencia dice relación a Dios *como legislador supremo.* Sin esta relación, sería insuficiente para un comportamiento ético el análisis de nuestra propia naturaleza moral, porque le faltaría el correcto punto de referencia en nuestra tendencia hacia el bien verdadero.

4. La decisión responsable

La naturaleza moral del hombre no incluye únicamente la conciencia del deber cumplido o postergado y la voz

71. *O. c.,* en el mismo lugar.
72. Una especie de dados, por medio de los cuales se exploraba la respuesta de Dios.
73. *O. c.,* p. 501.
74. Otras alusiones a la conciencia pueden verse en Mt. 6:22-23; 1 Cor. 8:12; Tito 1:15; Heb. 10:22; 1 Ped. 3:16.

que intima lo que se debe hacer o evitar, sino que es preciso también que el hombre posea una voluntad capaz de escoger entre los motivos propuestos y de decidirse a obrar de acuerdo con la opción escogida. La motivación guarda relación con la subordinación de los medios o valores intermedios, al fin último que se pretende. Strong llama a la elección del último fin «preferencia inmanente»; otros, quizá con precisión más clara, la llaman «opción fundamental», porque se trata de una decisión radical en que se juega nuestro destino eterno. La elección de medios es simplemente, en frase de Strong, una «volición ejecutiva».[75] Para que la voluntad sea responsable, no se requiere que en cada acto sea formalmente libre, es decir, que el mal y el bien tengan un peso similar en sendos platillos de la balanza mental, sino que la voluntad sea capaz de escoger entre varios motivos que se le ofrezcan, aunque la desorientación psicológica causada por el poder congénito del pecado, así como por un vicio o mal hábito inveterado, *incline* a la voluntad en una dirección determinada.[76] Por eso, Rom. 1:20-21 tiene por 'inexcusables' a los de corazón entenebrecido, y 2 Ped. 3:5 habla de los que «ignoran voluntariamente».

Comoquiera que la *moral* tiene que ver con la conducta humana (el vocablo latino mores' = costumbres, equivale al griego 'ethos', de *èthos* = carácter),[77] lo que determina el destino final del hombre no es el intelecto, sino la voluntad. Por eso decía Agustín de Hipona «los hombres son voluntades». Digno de meditación es lo que dice el Señor en Juan 7:17: «El que *quiera* hacer..., *conocerá*...». Como dice Strong: «El intelecto es el alma conociendo; el sentimiento es el alma sintiendo; la voluntad es el alma escogiendo. En cada acto del alma, actúan todas las facultades... Pero, como el conocer y el sentir son actividades, ninguna de ellas es posible sin la voluntad.»[78] De ahí que nuestro Unamuno prefiriese dar la vuelta al antiguo adagio filosófico «nada puede ser querido sin ser antes conocido», para expresarlo así: «nada puede ser conocido sin ser antes querido». En efecto, es la mente la que ve la luz, pero es la voluntad la que abre las ventanas. Y podríamos añadir: y la que colorea los cristales, pues llevaba su buena parte de razón el poeta que afirmaba: «todo es según el color — del cristal con que se mira».

75. *O. c.*, p. 504.
76. Para un análisis más profundo sobre la voluntad humana, véase la erudita disertación de A. H. Strong, *o. c.*, pp. 504ss.
77. V. J. L. L. Aranguren, *Etica* (Madrid, Revista de Occidente, 1968), pp. 21-33.

Cuando la voluntad imprime una determinada dirección a sus actividades, así como a las del intelecto y de la sensibilidad, se produce una *inclinación*, como cuando se dobla un alambre por un punto; es posible, pero muy difícil, *rectificarlo*. Por eso, lo que comienza por ser un *acto*, se convierte en una *actitud*. El sedimento de las actitudes fundamentales modela el *carácter* moral de una persona. Dice Strong, citando a Robert Browning: «Siembra un acto y recogerás un hábito; siembra un hábito y cosecharás un carácter; siembra un carácter y recogerás un destino.»[79]

5. Tres principios importantes

A) Los motivos no coaccionan; no son *causas* que empujan, sino *influencias* que persuaden.

B) No existe un acto voluntario que sea 'químicamente' puro, o sea, con total indeterminación. Aunque pueda escoger entre contrarios (V. Rom. 7:18), una voluntad *inclinada* no se puede cambiar con un golpe de volante o de timón, sino a través de un proceso, más o menos lento, de reversibilidad, el cual sólo por la gracia de Dios puede estar a nuestro alcance.

78. *O. c.*, p. 505.
79. *O. c.*, p. 506.

C) De ahí que, a pesar de su radical libertad, el hombre se ve forzado a ser, o «esclavo del pecado» (Jn. 8:31-36) o «siervo de la justicia» (Rom. 6:15-23). En efecto, sólo el Ser Absoluto puede ser independiente; el ser relativo, como es el hombre, ha de servir a un amo; todo depende del amo que escoja.

CUESTIONARIO:

1. ¿Cuáles son las facultades específicas del hombre, que determinan su carácter moral? — 2. ¿Es la comunión con Dios un don originalmente sobreañadido a la naturaleza humana? — 3. Definición y funciones de la conciencia moral. — 4. Papel de la voluntad en la moralidad de la conducta. — 5. ¿Es compatible la responsabilidad moral del hombre caído con la mala inclinación de su voluntad?

Segunda parte

Estado original del hombre

LECCION 8.ª LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE

1. Importancia del tema

El tema de la imagen de Dios en el hombre, es de fundamental importancia. Al estudiar en la lección 1.ª el relato genesíaco de la creación, ya divisábamos el fondo implícitamente trinitario de dicho relato. Es curioso que Pablo, al dirigirse en el Areópago a los sabios de Atenas, recogiese la frase de un poeta griego: «*somos linaje de Dios*» (Hech. 17:28: «genos»). A esto apunta lo de Gén. 1:26: «*en nuestra imagen, según nuestra semejanza*», frase que, como el griego »génos», indica una especie de parentesco entre Dios y el hombre, de modo que existe en nosotros una base natural para la recepción, de parte del Padre, de la «vida eterna», una vida de origen divino (Jn. 1:4), no sólo de duración ilimitada, sino también de infinita calidad, lo cual hace del hombre una criatura que supera lo meramente temporal. Ese mismo próximo parentesco sirve de base a la Encarnación del Hijo de Dios, para ser «el único Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo Hombre» (1 Tim. 2:5), el «Hombre» con mayúscula, paradigma del hombre perfecto, «renovado... conforme a la imagen del que lo creó» (Col. 3:10), que es «la imagen del Primogénito» (Rom. 8.29). Igualmente nos capacita (al principio, por naturaleza; ahora, por gracia) para la inhabitación del Espíritu Santo en todo creyente, proporcionándonos así una participación *personal* de Dios,

que hace posible en nosotros la participación *moral* de la naturaleza divina (V. 2 Ped. 1:4).[1]

Esta impronta de la imagen de Dios en el hombre confiere a éste una dignidad superior a la del resto del Universo. De ahí que el homicidio sea un crimen de primera magnitud (V. Gén. 9:6), puesto que, por muy caído que un ser humano pueda hallarse, conserva todavía algunos rasgos de su parentesco con Dios, del mismo modo que un noble hidalgo venido a menos en honra y en hacienda, alberga tras los harapos de su ropa raída cierto porte de su antigua nobleza.

2. Teorías sobre la naturaleza de la imagen de Dios en el hombre

A) Como hemos visto, ya Hech. 17:28 nos muestra que hasta los paganos conservaban vestigios de esta verdad. Los primeros escritores eclesiásticos atisbaban dicha imagen en las características racionales y morales del hombre y en su capacidad para la santidad; algunos incluían también los rasgos corporales. Ireneo y Tertuliano veían la «imagen» en los rasgos corporales, y la «semejanza» en los espirituales. Clemente de Alejandría y Orígenes entendían por «imagen» las cualidades naturales constitutivas, y por «semejanza» las cualidades no esenciales, que pueden ser cultivadas o perdidas por el individuo humano. Lo mismo opinaron, con ligeras variantes, Atanasio, Hilario, Ambrosio, Agustín y Jerónimo y, más tarde, Juan Damasceno. Pelagio y sus seguidores englobaron en ambos términos, «imagen y semejanza», las tres características específicamente humanas: razón reflexiva, voluntad libre y poder dominador.

B) Los Escolásticos dan un paso más en la distinción entre «imagen» y «semejanza»; la 1.ª se muestra en las facultades connaturales al ser humano como tal; la 2.ª,

1. V. E. Kevan, *Dogmatic Theology*, Correspondence Course, Vol. II, I, p. 4.

en la justicia y rectitud originales, entendidas como un don gratuito, *sobreañadido*, con el que el ser humano quedaba sobrenaturalmente capacitado para merecer la vida eterna y alcanzar en la gloria la *visión beatífica* de la esencia divina. Se discutía si el primer hombre había sido ya creado con dicho don o si le había sido otorgado después, ya gratis, ya en premio a la obediencia mostrada en los primeros momentos de su existencia. El Concilio de Trento arbitró una fórmula conciliatoria, al definir que Adán perdió, por el pecado, «la santidad y la justicia en que había sido *constituido*» (D. 1511).

C) Los Reformadores rechazaron, con toda razón, la aplicación de los términos «imagen» y «semejanza» a cualidades respectivamente *naturales* y *sobrenaturales*, puesto que la expresión hebrea encierra dos sinónimos mutuamente intercambiables, como si dijera: «en imagen semejante» a Dios. Por ello, consideraron la justicia original como algo incluido en la *imagen* de Dios. Hubo, sin embargo, diferencias de enfoque que revistieron alguna importancia. Así *a*) Lutero vio dicha *imagen* exclusivamente en la justicia original y, por tanto, aseguró que la imagen de Dios quedó totalmente perdida por el pecado; ello comporta que el hombre caído queda por completo incapacitado para el bien; incluso después de la conversión, no es el sujeto humano el que obra el bien, sino Dios en él (monergismo radical).[2] El antinomianismo es una última consecuencia de esta posición. *b*) Calvino, en cambio, vio la *imagen* en todo lo que caracterizaba al primer hombre, añadiendo que toda ella quedó viciada por el pecado, pero sólo la justicia original se perdió por completo.[3]

2. En este punto, es mi opinión que Lutero fue tributario de su formación filosófica nominalista, que le impedía ver la *transformación* (Rom. 12:1: «metamorphusthe») del creyente por la gracia de Dios y el poder del Espíritu Santo.

3. V. *Institutio R. C.*, I, 15, 3. Esta es la posición que, con terminología más precisa, defiende A. H. Strong, según veremos al final de esta lección.

D) Los socinianos y los primeros arminianos decían que la *imagen* consiste sólo en el dominio del hombre sobre la Creación.[4]

E) Schleiermacher, J. Müller, Hofmann y algunos otros sostienen que la *imagen* consiste únicamente en la *personalidad* del ser humano. Esta teoría no tiene en cuenta: 1) que, de ser así, el hombre sería el autor de su propia rectitud moral; 2) que nuestra actual condición pecaminosa no tendría ninguna explicación; 3) que la regeneración espiritual no sería obra exclusiva de Dios; 4) que no se explica una inteligencia capaz de conocer a Dios, sin una recta dirección de la voluntad hacia El; y 5) que también Satanás posee una personalidad, pero no lleva la imagen de Dios en sí.

F) La moderna Teología católico-romana, renunciando a la exposición ya tradicional, afirma que la justicia original pertenecía a la constitución *existencial histórica* del ser humano, no porque su naturaleza específica lo exija, sino por la forma en que *de hecho* creó Dios al hombre; así se explica la nostalgia de Dios aun en seres que viven apartados de El.[5] Esta teoría hace justicia al hecho de que el hombre *entero* quedó malherido por el pecado,[6] pero todavía no deja en claro el hecho de que Dios no puede hacer nada indigno de Sí ni crear algo imperfecto en su *naturaleza* existencial; por ello, nosotros rechazamos el concepto de «existencial sobrenatural», ya que la justicia original no era *sobrenatural,* sino *connatural* al hombre recién salido de las manos de Dios.

4. V. L. Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 202ss.

5. Para más detalles sobre la doctrina de Roma, tanto tradicional como progresista, en este punto, véase mi libro *Catolicismo Romano*, pp. 130-132.

6. V. Rom. 8:7; 1 Cor. 2:14; Ef. 2:1,3,10, y comp. con *Denzinger*, n.° 392, que expresa correctamente la misma idea con palabras de Agustín de Hipona.

3. Doctrina bíblica sobre la imagen de Dios en el hombre

La Biblia no nos da una definición precisa de las características a que se refiere la imagen y semejanza de Dios en el hombre, pero nos ofrece, en Génesis 2, suficientes datos descriptivos con los que podemos compendiar dichas características.

Comencemos por apuntar que Gén. 1:26, al usar los vocablos hebreos *selem* y *demut*, no intenta expresar dos realidades diversas, sino dos sinónimos que aclaran un único concepto de «imagen semejante». Así vemos que Gén. 1:27 sólo usa el 1.°; lo mismo hace Gén. 5:1; 5:3 emplea de nuevo los dos, pero los invierte e intercambia las preposiciones, y 9:6 usa sólo el 1.° como expresión global de todo el concepto. En 1 Cor. 11:7 encontramos que el hombre es «imagen y gloria de Dios». En Col. 3:10 se menciona la «imagen»; y en Stg. 3:9, la «semejanza». En conjunto, se expresa la idea de que —como dice Berkhof—[7] «lo que es arquetípico —modelo— en Dios, es ectípico —copia— en el hombre». Las preposiciones hebreas *be = en* o *con,* y *ke = según, conforme a,* de Gén. 1: 26, no marcan una diferencia semántica en este caso, pues, como hemos dicho, las preposiciones están a la inversa en Gén. 5:3; y en Col. 3:10 tenemos la preposición griega *katá* (equivalente a la hebrea *ke*), aplicada a «imagen».

Génesis 2 nos describe las características por las cuales el ser humano es un sujeto *aparte*, superior al resto del Universo y semejante a Dios: en el vers. 7 se nos insinúa el parentesco con Dios, puesto que Adán se convierte en un ser vivo, en «persona pensante y hablante», como traducen los rabinos, en virtud de un soplo salido del pecho de Dios; así aparece el hombre con carácter *espiritual.* Como participante de la *vida* divina, Adán participa también de la *inmortalidad* de Dios, lo que aclara la antítesis de los binomios «pecado-muerte» y «justicia-vida»

7. *O. c.*, p. 203.

(V. también Gén. 2:17; 3:19; 5:24; Rom. 5:12ss.; 6:23; 1 Cor. 15:20-21). El rabino Hertz cita del apócrifo *Sabiduría de Salomón,* 2:23: «Dios creó al hombre para ser inmortal, y le hizo para que fuese imagen de su propia eternidad».[8] En efecto, Pablo dice de Dios, en 1 Tim. 6:16: «el único que tiene inmortalidad», o sea, el único que la posee por su propia esencia, como en su fuente.

Pasando ya a las facultades específicas en que se muestra la imagen de Dios en el hombre, Hertz afirma con razón que sólo el hombre tiene una voluntad libre y moral, y es capaz de conocer y amar a Dios y de tener comunión espiritual con El; que sólo el hombre puede guiar su conducta conforme a la razón, y que ha sido creado también para gobernar la naturaleza (V. Salmo 8). En efecto, la primera facultad que se atribuye al hombre es *señorear* en el Universo y sojuzgar la tierra (Gén. 1:26,28; 2:15). Este señorío con poder dominador, imprime en el hombre la imagen de Dios Padre. La segunda facultad, cual la vemos en Gén. 2:19-20, es la inteligencia para poner nombre a los animales, lo cual supone: *a*) una gran capacidad para definir exacta y concisamente un ser a las primeras de cambio; *b*) un dominio inteligente sobre los animales, porque «nombrar», según el concepto semita, indica dominio sobre la cosa nombrada (de ahí la transcendente inefabilidad de Dios en Ex. 3:14-15); ahora bien, una inteligencia que expresa, es imagen del Hijo, *Lógos,* o expresión, de Dios, quien llama y conoce a sus ovejas por su nombre (Jn. 1:1,18; 10:3,14,15,27). Finalmente, la capacidad de comunión espiritual con Dios, a la que se alude en Gén. 3:8, es consecuencia de la rectitud original del hombre (Ecl. 7:29); y el agente ejecutivo de dicha comunión es el Espíritu Santo, con referencia explícita en 2 Cor. 13:14.

Strong, tras citar también Ef. 4:24 (*«katá Theón»*, comp. con Gál. 4:28) y Col. 3:10 (comp. con Rom. 12:2), asegura

8. En *Pentateuch and Haftorahs,* p. 5.

que la *imagen* de Dios en el hombre consiste: 1) en el parecido *natural,* o personalidad; 2) en el parecido *moral,* o santidad; añade que lo primero comporta *facultades;* lo 2.º *direcciones,* o sea, rectas tendencias de dichas facultades.[9] Esta observación de Strong nos da la clave para entender qué es lo que ha quedado y qué es lo que se ha perdido, por el pecado original, de la imagen de Dios en el hombre. En efecto, ha quedado una voluntad con facultad para escoger; una inteligencia capaz de conocer y razonar; y una responsabilidad moral que da carácter ético a la conducta humana. Nada sustancial se ha perdido; ninguna facultad nos falta; pero todas las facultades humanas (inteligencia, sentimiento, voluntad) han perdido su recta orientación. No ha sobrevenido una corrupción *óntica,* sino *psicológico-moral.*

CUESTIONARIO:

1. Relevancia del tema de la imagen de Dios en el hombre. — 2. Principales teorías sobre este tema. — 3. Doctrina bíblica de la imagen de Dios en el hombre.

9. En *Systematic Theology,* pp. 514ss.

LECCION 9.ª EL HOMBRE, SER PERSONAL Y LIBRE

1. La personalidad, como característica del ser humano

Resumiendo lo dicho en mi libro *Un Dios en Tres Personas*,[10] diremos que el concepto de *persona* incluye: *a*) auto-conciencia, por la que el ser humano está en posesión de sí, sabe que existe y se percata de su propia mismidad; *b*) autodeterminación, por la que forja su destino y se hace responsable de su conducta; y *c*) originalidad, por la que surge como 'sujeto' frente a lo que le rodea y como un 'otro' distinto de los demás e irrepetible. El concepto de 'persona' se aplica también a Dios y a los ángeles,[11] pero en el hombre adquiere un matiz peculiar por aparecer en Gén. 1:26 como coronación de la obra creadora de Dios, como 'microcosmos' en que todo lo creado, desde lo mineral hasta lo espiritual, está compendiado.

2. La personalidad y la imagen de Dios en el hombre

Como ya hemos apuntado en la lección 8.ª, p.º 3, el hombre se parece a Dios por su *personalidad:* es dominador, inteligente y libre, con iniciativa e inventiva creadora, que le capacitan para ser colaborador de Dios en la tarea de perfeccionar el Universo, explotando, organizando y desarrollando los materiales del mundo. Por eso vemos que

10. Pp. 130ss.
11. V. mi libro *Un Dios en tres Personas*, pp. 130ss. y 217.

lo que hasta Gén. 1:25 había sido visto por Dios como «bueno», pasa en 1:31 a ser «bueno en gran manera». Gén. 2, con su relato pintoresco y detallista, expresa en el vers. 7 la relación especial que surge entre la vida divina y la humana por la participación del hombre en el 'aliento' de Dios. El vers. 20 nos describe la radical *soledad* del hombre en medio de todos los animales; soledad que es ahuyentada al ser formada la mujer, «ayuda idónea» del varón por su identidad específica con Adán, como surgida de su costado.[12] Además, Gén. 2 y 3 nos presentan ya al ser humano como alguien capaz de dialogar con Dios y, por tanto, de entrar en relación personal con El.[13] La dignidad humana queda valorada en Gén. 9:6.

Siendo el ser humano una persona *social* (Gén. 1:27), no sólo queda abierta a Dios, es decir, al Absoluto tripersonal, sino también a la 'proximidad' de sus semejantes, al *prójimo*. La semejanza básica con Dios posibilita la peculiar inhabitación de cada persona divina en el creyente, con los finos matices que escritores y místicos, como Juan de la Cruz, nos han detallado minuciosamente. Realizarse como ser humano, personal, de acuerdo con el plan de Dios (V. Ecl. 12:13), o frustrar su destino eterno viviendo de espaldas a Dios (V. Jer. 2:13), es la tremenda alternativa que dimana de esta dignidad personal del hombre. Por otra parte, la pluralidad de los seres humanos refleja la gama de los atributos divinos, como los colores del iris, del mismo modo que la variedad de dones en los miembros de la Iglesia refleja la diversidad de órganos y funciones que convergen en la unidad del Cuerpo de Cristo (V. 1 Cor. 12).

Tomás de Aquino dice que el hombre es semejante a Dios «conforme al último elemento diferencial»,[14] el cual

12. Gén. 2:21ss. De una costilla, de junto al corazón, para amarle y estar a su lado; no de su cabeza, como para dominarle; ni de sus brazos, como para servirle; ni de sus pies, como para ser su esclava.
13. V. Flick — Alszeghy, *Antropología Teológica*, p. 98.
14. «*Scundum ultimam differentiam*» (Summa Theologica, I.ª, cuestión 93, a.2).

consiste en la naturaleza espiritual del ser humano, ya que *«Dios es Espíritu»* (Jn. 4:24). El resto del mundo visible no es *imagen*, sino *huella*[15] de Dios o, a lo más, «obra de Sus manos». El hecho de que el hombre haya sido creado *«en la imagen y según la semejanza de Dios»* (Gén. 1:26), de acuerdo con la fuerza que dichas preposiciones tienen en hebreo, no es obstáculo a la suprema trascendencia de Dios, el Ser infinitamente distinto y ónticamente distante de todo lo creado (aunque infinitamente cercano por su presencia ubicua y su acción sustentadora). Sólo el Hijo Unigénito *es* la imagen de Dios (Col. 1:15; Heb. 1:3), mientras que Adán es hecho *en* la imagen de Dios. Si se tiene en cuenta que el Hijo de Dios, al encarnarse, viene a ser el Hombre perfecto (con mayúscula), como paradigma del hombre *nuevo*, es decir, re-creado en Cristo por la gracia de Dios (1 Cor. 15:49; Ef. 2:10), nos percataremos del profundo sentido que lugares como Ef. 1:6 y Gál. 4:4-5 encierran en orden a la perfección personal comportada por el hecho de que seamos escogidos y adoptados como *hijos de Dios en el Hijo, «conforme a la imagen del Primogénito»* (Rom. 8:29), a quien, siendo el «hijo propio», el Padre no le perdonó (Rom. 8:32 «ephéisato»), sino que «lo echó de casa» (Gál. 4:4 «exapésteilen») y lo dejó desamparado en la Cruz (Mt. 27:46 y paral.), *«a fin de que recibiésemos la adopción de hijos»* (Gál. 4:5). Por eso, la imagen de Dios en la persona humana cobra nuevo brillo al «nacer de nuevo» (Jn. 3:3,5), y se convertirá en un extraordinario parecido cuando *«seremos semejantes a él, pues le veremos tal cual es»* (1 Jn. 3:2).[16]

Insistimos una vez más en que la imagen de Dios en el hombre queda, sí, desfigurada, pero no perdida, por el pecado. En Lc. 15:8, la moneda llevaba aún la imagen e inscripción del rey, incluso oscurecida por el polvo o manchada con el fango. No olvidemos que esta imagen y semejanza de Dios la lleva impresa *todo* ser humano, no obstante la diversidad de raza, cultura, clase social o posición económica. Abraham Lincoln dijo en cierta ocasión: «A Dios debe de gustarle el vulgo común, de lo contrario no habría hecho tanta gente de esa clase».[17] Y Strong observa agudamente: «A veces, Cristo llegó a mirar a ciertos hombres con ira, pero nunca con desprecio. Instruyó a la mujer, bendijo al niño, limpió al leproso, resucitó al muerto».[18]

Comoquiera que la persona humana es un «sujeto encarnado», nuestro cuerpo, en cuanto que es *gesto* del alma, al ser parte integrante de nuestra persona, forma también parte de la imagen de Dios en el hombre, como denota el énfasis que pone Gén. 9:6 en la gravedad del homicidio.

3. El hombre, ser dotado de libertad

Remitiendo al lector, para un estudio más detallado del concepto de libertad, a nuestro libro (en colaboración) *Treinta mil españoles y Dios*,[19] diremos que uno de los rasgos de la imagen de Dios en el hombre es el libre albedrío, por el cual todo ser humano, en ausencia de coacción externa o de perturbación psicosomática, puede escoger sus caminos y responsabilizarse de sus actos. La libertad humana comporta: *a*) una función *deliberativa*, en que se sopesan los valores que influyen en la motivación; *b*) una función *decisoria*,[20] en que se determina el camino a seguir. Ef. 1:11 es un buen texto para expresar cómo funciona la libertad de Dios,[21] y allí vemos cómo se emplean

15. *«Vestigium»*, de «pes» = pie, y «tango» = tocar; o sea, «huella del pie».
16. V. También J. R. W. Stott, *epistles of John*. (London, The Tyndale Press, 1966, pp. 119-120.

17. Citado por A. Strong, *o. c.*, p. 517.
18. *O. c.*, p. 516 (Mt. 22:30 no expresa superioridad en cuanto a la dignidad que comporta llevar la imagen de Dios, sino en cuanto al «casarse y darse en casamiento»). V. también la *Gaudium et Spes* del Vaticano II, puntos 12, 13 y 22.
19. Pp. 259-271.
20. Preferiríamos llamarla *decisiva*, si este término no resultase ambiguo hoy.
21. V. mi libro *Un Dios en tres Personas*, p. 99.

los mismos términos usados para expresar cómo actúa la voluntad humana; por donde entendemos que también en esto se echa de ver la imagen de Dios en el hombre, aunque, antropomorfismos aparte, la voluntad divina se distingue, en su libre ejercicio, de la humana por muchas razones,[22] sobre todo porque Dios es absolutamente *autónomo*, mientras que el hombre, por ser *relativo*, está religado a Dios en su origen, progreso y meta y, por tanto, está sujeto a *obligaciones*, al estar sujeto a necesidades.

Por su inteligencia reflexiva, capaz de abstracción, sistematización y deliberación, y por su voluntad, dotada de libre albedrío para escoger y decidir, el hombre queda constituido por Dios en la dignidad de vicegerente y colaborador Suyo para la tarea de dominar y sojuzgar la tierra (Gén. 1:28), de embellecer el Universo y de investigar más y más (Ecl. 3:11),[23] de forma que, en comunión con su Creador, todas las cosas le ayuden para su bien (Rom. 8:28), y el Universo, continuamente renovado y embellecido —aunque en tensión escatológica (Rom. 8:17-25)—, sirva para la gloria de Dios (V. Ecl. 3:14-15).

La libertad humana es un privilegio y un riesgo, es decir, una encrucijada decisiva para el destino eterno de la persona (V. Deut. 30:15-20), porque con el ejercicio de su propio albedrío, el hombre va tejiendo cada día la trama de su vida y fijando su destino de gloria o de miseria para toda la eternidad, ya que la iniciativa divina no descarta la colaboración humana (V. 1 Cor. 15:10).

Aunque más adelante, al considerar las consecuencias del pecado original, trataremos de los desperfectos sufri-

22. V. *Un Dios en tres Personas*, pp. 98-103.

23. La versión revisada de 1960 ha traducido incorrectamente, a nuestro juicio, el término *'olam* por «eternidad», oscureciendo el sentido del contexto. Dicha palabra significa aquí «mundo» (V. Leopold, *Lexicon Hebraicum et Chaldaicum*), en el sentido en que es tan grande la obra de Dios, que, por mucho que el hombre se fatigue en trabajar e investigar (vers. 10), nunca alcanzará a descubrir por completo, a *inventar* (que significa «encontrar»), lo que Dios ha puesto en el Universo. Ello no es óbice, sino estímulo, para la creación artística y para la investigación científica.

dos en la imagen de Dios en el hombre, podemos adelantar que, después de la caída de nuestros primeros padres, el albedrío del hombre quedó inclinado hacia el mal. Como agudamente observa C. Hodge,[24] 'libertad' no es sinónimo de 'capacidad' («ability»); el confundir estos términos ha conducido a discusiones sin tino. La esencia pura de la libertad consiste en la facultad de escoger lo más conveniente para alcanzar la perfección de la propia personalidad en la perspectiva de un destino feliz para toda la eternidad. Es *libre*, pues, todo aquel que puede escoger con espontaneidad, lo cual es compatible, tanto con la *incapacidad de practicar el bien*, que es propia del inconverso (Rom. 8:7), por causa de la inclinación al mal, cuanto con la *incapacidad de practicar el mal*, propia del verdadero creyente (1 Jn. 3:9), porque la 'semilla' de Dios le orienta hacia el bien, aun cuando la total confirmación en gracia (entendida como imposibilidad de pecar) nos está reservada en la gloria del Cielo.

4. Hombre e historia

La posesión del libre albedrío hace del hombre un ser con *historia*. Los animales no tienen historia, porque no pueden modificar su destino, pero el hombre, para realizarse como persona, tiene que enfrentarse con su contorno y hacerse *su mundo;* en otras palabras, el ser humano, ante un obstáculo, una competición o una provocación, responde manipulando su misma realidad, a la vez que se entrena para nuevas tareas, hasta crear nuevas formas de vida. Lo meramente interior o individual no constituye historia, sino sólo lo que representa un verdadero 'acontecimiento' (historia viva, en el sentido del alemán «geschichte»), que puede ser descrito y comprendido. Si es 'importante', quizá hallará un hueco en un Manual de Historia (en alemán, «Historie»).

24. En su *Systematic Theology*, II, pp. 291-294.

Se suele decir que la historia es maestra de la vida. Esto tiene vigencia incluso a nivel individual, puesto que, con el aprendizaje del pasado, cada uno puede decidir mejor en el presente y planear para el futuro.[25]

Mediante Su gobierno trascendente del Universo, y especialmente mediante la Encarnación, Dios irrumpe de lleno en la historia («Historia de la Salvación»). Es cierto que en Dios *«no hay mudanza ni sombra de variación»* (Stg. 1:17), pero los distintos avatares de la historia del hombre dan lugar a distintas manifestaciones —revelación y ejecución— de los designios divinos.

Como ser *histórico,* la existencia del hombre arranca de un *proyecto* —a un mismo tiempo, de Dios y de uno mismo— y se ejecuta en un *quehacer,* que es *vivir* y *desvivirse.* Libre a la fuerza y gastándose con el tiempo, al hombre, para realizarse en plenitud de vida eterna, sólo le queda la opción de abrirse a la comunión con Dios en Cristo, capacitándose así para *«renovarse de día en día»* (2 Cor. 4:16), *«redimiendo el tiempo»* (Col. 4:5).

CUESTIONARIO:

1. ¿Qué elementos integran el concepto de persona? — 2. ¿Cómo se parece el ser humano a Dios por su personalidad? — 3. ¿Quién es el modelo y a quiénes se extiende la imagen de Dios? — 4. ¿Qué implica Gén. 9:6? — 5. La libertad y la imagen de Dios en el hombre. — 6. El hombre, como ser histórico.

25. V. Flick — Alszeghy, *o. c.,* pp. 117-118.

LECCION 10.ª EL HOMBRE, COLABORADOR DE DIOS

1. El hombre, trabajador inteligente

Veíamos en la lección anterior que el hombre lleva la imagen de Dios por ser una persona libre y responsable. Ahora vamos a estudiar el reflejo de esa imagen de Dios en el ser humano, en cuanto que éste coopera con Dios, es decir, *obra,* bajo el influjo y a imagen de Dios Padre (V. 1 Cor. 12:6), trabajando para el desarrollo y progreso del Universo, impulsando una cultura que se inicia poniendo nombre a las cosas, bajo el influjo y a imagen de Dios Hijo, y colaborando en la consagración del mundo, para gloria de Dios, bajo el influjo y a imagen de Dios Espíritu Santo, que efectúa la comunión con Dios, de la que procedía la integridad original de nuestros primeros padres, como estudiaremos en la lección siguiente.

Que el ser humano fue creado para trabajar, lo vemos ya explícitamente en Gén. 2:15. El hombre tiene que trabajar e investigar, cooperando con Dios, a fin de que la perfección del mundo se complete y sea custodiada (V. Gén. 2:4-6,15; Ecl. 3:10-11). Como dicen Flick y Alszeghy, «el hombre ha sido colocado en el Universo, como *cooperador y lugarteniente de Dios.* Todas las demás criaturas y los mismos astros (Gén. 1:14) están ordenados a él y sometidos a él».[26] Hans Bürki, por su parte, afirma: *«El Creador constituyó al hombre como una criatura creadora*

26. *O. c.,* p. 99. El subrayado es suyo.

por el hecho de hacerlo a su propia imagen.» Y, citando a Derek Kidner, añade que «no fue sin motivo el que Dios escogiera que nos desarrolláramos por un proceso evolutivo en lugar de estamparnos de un solo golpe».[27] En efecto, todo otro ser vivo nace fijado dentro de su especie y estampado según un patrón programado en la herencia; por el contrario, el ser humano se realiza y progresa a fuerza de decisiones libres e imprevistas, en riesgo continuo de malversar su fondo original y de fallar su destino.

2. El mandamiento de trabajar

Dios impone al hombre el mandamiento de trabajar, como ya hemos visto al aludir a Gén. 2:15. Después de la caída, la maldición de Dios no recae directamente sobre Adán ni sobre su trabajo, sino sobre la tierra hosca e inhóspita (V. Rom. 8:19-22), la cual convertirá el trabajo en fatiga (Gén. 3:17-19, comp. con 5:29). En cumplimiento de este mandamiento, tenemos lugares como Gén. 4:2; 9:20; 27:28,39, etc. El mandamiento de trabajar conserva su nobleza y su cumplimiento aún en medio de la degeneración (Gén. 4:20-22), y no puede afirmarse que el progreso y la técnica sean malos por el hecho de que fuese la descendencia de Caín la que se distinguiese por ello.

No es la clase de trabajo, sino el modo de realizarlo, lo que ennoblece o degrada al hombre. La *Gaudium et Spes* del Vaticano II, p.º 34, después de citar el Salmo 8:7,10, dice que la imagen de Dios en el hombre como gobernador del mundo «vale igualmente para los quehaceres más ordinarios. Porque los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y para su familia, realizan su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de

27. *El cristiano y el mundo*, p. 16. (El subrayado es suyo).

sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia».

Estamos acostumbrados a pensar del 4.º mandamiento del Decálogo en función del «día de reposo», olvidando que el mandamiento completo es: «...*Seis días trabajarás, y harás toda tu obra; mas el séptimo día es reposo para Jehová tu Dios*...» (Ex. 20:9-10). El mandato de trabajar es parte integrante del mandato de descansar. Dice J. Murray:

> «El día de reposo no tiene sentido si no es un descanso del trabajo... La orden de Dios no es simplemente de trabajar, sino de trabajar con cierta constancia...; se ha provisto un ciclo para el descanso, pero hay también un ciclo para el trabajo. Y el ciclo del trabajo es tan irreversible como el del descanso. No se puede violar impunemente la Ley de Dios. Podemos estar completamente seguros de que gran parte de nuestras enfermedades físicas y económicas proceden del fallo en observar el día semanal de reposo. Pero también podemos estar enteramente seguros de que gran parte de nuestros males económicos proceden de nuestro fallo en reconocer la santidad de los seis días de trabajo.»[28]

3. El hombre, ser social

Dios creó al hombre en sociedad, pues desde el principio instituyó la familia (Gén. 1:28; 2:18-24), más tarde el Estado (Rom. 13:1-2) y, por fin, la Iglesia (Mt. 16:18). El mandato de dominar y sojuzgar la tierra es dado no sólo al varón, sino también a la mujer (Gén. 1:28). Por otra parte, así como las ordenanzas están hechas para el hombre (Mc. 2:27), todo lo que hay en la Tierra está a

28. *Principles of conduct*. (London, The Tyndale Press, 1957), p. 83. Y cita (pp. 84-87) 2 Tes. 3:6-12, comp. con 2 Jn. vv. 10-11, y 1 Tim. 5:4,8,13, así como Ef. 6:5-8; Col. 3:22-24, a la luz de Rom. 14:7-8 y 1 Cor. 10:31.

disposición de la comunidad, como administradora de los bienes que Dios otorga al género humano (Gén. 2:15; 3:23, comp. con 1 Cor. 3:21-23). De ello se deduce la función social de la propiedad, así como del trabajo. Para los creyentes, 1 Cor. 12, con su exposición sobre el «Cuerpo de Cristo», nos da la panorámica del trabajo en equipo; por eso, 'corporativo' y 'corporación' proceden de 'cuerpo'.

Ya desde la cuna, el hombre necesita de los demás en mayor grado que ningún otro ser viviente. Nace más desvalido que los brutos animales y le cuesta más el valerse de sus propios medios para desarrollarse. Mientras un perro o un gato, poco después de nacer, echan a caminar solos y se las arreglan para buscar el alimento y defenderse, el ser humano depende más, y durante más tiempo, de los que le rodean. Ya adultos, si echamos una mirada a nosotros mismos (vestido, calzado, higiene, salud, reloj, anillo, gafas, prótesis) y a nuestro contorno (habitación, muebles, vías de tránsito y sitios de reunión), nos percataremos de la medida en que necesitamos de *otros* para subsistir. «La solidaridad —concluye Bürki— de la creación y de todas las criaturas es mucho más que una simple noción moral; penetra hasta lo más profundo de la existencia (Rom. 8.18-27; 1 Cor. 12:26).» [29] Por su parte, Flick y Alszekhy afirman:

> «El hombre, por su propia naturaleza, no es solamente *capaz* de entrar en sociedad, sino que por el hecho de su misma existencia, *tiene* vínculos sociales. Este hecho penetra tan profundamente en la realidad humana, que podemos hablar de una 'transpersonalidad' esencial al hombre; es decir, el hombre, por el mero hecho de ser persona, tiene relaciones con otras personas, y de esta manera es llevado por su misma naturaleza a constituir una comunidad.» [30]

29. *O. c.*, p. 19.
30. *O. c.*, p. 156.

Con esta cualidad social del ser humano, está conectada la idea de la unidad y el concepto del orden civil y político, que Orígenes (*In Ez. hom.* 9:1) y Tomás de Aquino (*Summa Theologica,* I, q. 96, aa. 3-4, y I-II, q. 112, a. 3), entre otros, enfatizan.

Para el creyente, como ya hemos insinuado, lo *social* es parte integrante de su ser espiritual, por cuanto la Iglesia es esencialmente 'congregación', o sea, rebaño de ovejas bajo un solo Pastor (Jn. 10:16); una comunidad de fe y de vida, en la que, por la diversidad de los dones, se sirve y se es servido, se da y se recibe, se co-labora, se con-vive, se con-goza, se con-sufre y se con-duele.

4. El progreso humano

El 'mandato cultural' de Dios al hombre, aparece en la similitud entre Gén. 1:5,8,10, en que Dios pone nombre a las cosas, y 2:19,20,21,23, en que Adán también pone nombres, incluso a su mujer. Por eso, enterrar un talento es ser infiel al mandato de Dios (Mt. 25:14-30, comp. con Gén. 1:28; 2:15; Sal. 8:6). Mientras una araña hace siempre del mismo modo la misma tela y, si se le estropea, no sabe repararla, el hombre, por su inteligencia, es capaz de encontrar soluciones adecuadas a problemas imprevistos y de desarrollar sus facultades, así como de transformar el mundo que le rodea. «Natura —dice Pedro Arana— es lo contrario de cultura. Y, si 'cultura es cultivo', en la expresión resumida del polígrafo cubano don Fernando Ortiz, es cultivo de algo que el hombre recibe. Cultura es 'hóminis [31] factura'. El dictum divino hace del hombre investigador, transformador y constructor.» [32] Es cierto que, hablando en propiedad, no puede llamarse *creador* al hombre, ya que 'crear' es sacar de la nada, pero toda invención o transformación original de unos materia-

31. El original dice equivocadamente «homo».
32. En *Progreso, Técnica y Hombre*, p. 68.

les en algo que no se prevé es, de algún modo, una creación.

Progreso significa 'paso adelante', o sea, marcha, avance. Por tanto, todo progreso digno de tal nombre ha de servir para que el ser humano avance y haga avanzar lo que le rodea. Si ha de haber verdadero progreso, ha de avanzar primero el hombre mismo, antes que la técnica material, enriqueciendo su intelecto con la verdad, especialmente con la que proporciona un «*saber para salvación*» (2 Tim. 3:15), fortaleciendo su voluntad con una correcta motivación y el ejercicio del bien obrar, y afinando sus sentimientos para percibir la auténtica belleza en todas sus formas. Decía Alexis Carrel en la 1.ª página de su libro «*L'homme, cet' inconnu*», que la causa primordial de los presentes males de la humanidad se hallaba en el desconocimiento que el hombre tiene de sí mismo, mientras se afana en conocer y dominar lo material. Así nos enfrentamos con el hecho tristísimo de que, en vez de ser el hombre el que domine y sojuzgue (Gén. 1:28) la técnica y la materia, se está convirtiendo en un esclavo de sus propios descubrimientos.

Resumiendo las tesis de Arana,[33] podemos decir que *a)* el progreso es algo ordenado por Dios; *b)* ha de apoyarse en la técnica en la medida en que ésta respete y promueva los valores verdaderamente humanos; *c)* es temible cuando está al servicio del mal; *d)* es siempre relativo, pues la total perfección del hombre y de su contorno no se cumplirá sino al final de los tiempos. Sin embargo, la esperanza de lo escatológico no debe impedir que procuremos por todos los medios legítimos remediar los males de la humanidad y promover cuanto enriquezca y salvaguarde la personalidad humana. Contentarse con estudiar al hombre con sus problemas, sin tratar de resolverlos, podría parecerse a la famosa fábula de los conejos y los perros. Repetimos aquí la frase de C. Marx, que

33. *O. c.*, pp. 65-77.

ya citamos en la Introducción: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.»

5. Lo sagrado, lo profano y lo secular

Tocamos ahora un punto en que los criterios de muchas personas, incluyendo creyentes sinceros, están lamentablemente equivocados, con repercusiones en las esferas social y cultural. Analicemos bien, pues, términos y conceptos:

A) *Sagrado* equivale a *santo*, en el sentido de 'separado para Dios', mientras que *profano* significa lo que no debe traspasar los umbrales del santuario, y *secular* puede definirse: «lo que pertenece de lleno a las realidades temporales y cuya regulación compete a las autoridades civiles».

B) Para el creyente, no hay ningún objeto *profano* que necesite de una bendición especial, puesto que toda su vida ha de moverse dentro de un contexto de total consagración (Rom. 12:1; 1 Cor. 10:31); únicamente ha de evitar todo lo pecaminoso, lo que no edifica (1 Cor. 10:23) y lo que le sirva de tentación u ocasión de pecar (Mt. 5:29-30; Gál. 6:1).

C) Lo temporal tiene su propia esfera autónoma. Así como la Biblia y la Ciencia, la fe y la razón, corren paralelas por sus respectivos caminos, en buena amistad, pero sin interferencias, así también lo temporal no tiene por qué interferirse en los dominios de lo espiritual, ni lo espiritual en los dominios de lo puramente temporal, aunque el creyente posee una doble ciudadanía y, por ello, tiene que obedecer como el que más a las autoridades públicas (Rom. 13:1ss.; 1 Ped. 2:13-15) y orar por ellas (1 Tim. 2:1-3).

D) La realidad temporal, tanto como la autoridad civil, están subordinadas a los supremos valores humanos

(verdad, justicia, paz, libertad) y a los supremos derechos divinos. Así como *«es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres»* (Hech. 5:29), así también el arte y la cultura han de servir a los valores eternos del hombre. Carece de sentido ético y existencial la expresión «el arte por el arte», como muy bien advirtió el no-católico Ortega frente al catolicísimo Menéndez Pelayo.

E) Ni la demarcación del «nuevo nacimiento» coincide con los límites de nuestro grupo confesional, ni todo lo que cae fuera de dicha demarcación es 'inmundo'. Por otra parte, a todos los semejantes debemos incluir en nuestra benevolencia y en nuestra beneficencia (Gál. 6:10; 1 Tim. 5:4), empezando por los de la familia de la fe y sin descuidar a los familiares según la carne. En cuanto a lo de 'separarse' de otros, ténganse en cuenta 1 Cor. 5:9-11; 2 Tes. 3:6-10; 2 Jn. vv. 10-11.

CUESTIONARIO:

1. ¿Cómo y por qué es el hombre colaborador de Dios en el Universo? — 2. ¿Qué comprende el 4.º mandamiento del Decálogo? — 3. ¿De dónde arranca la socialidad del ser humano? — 4. ¿Qué comporta el mandato cultural de Dios al hombre? — 5. Leyes del auténtico progreso. — 6. Criterios correctos acerca de lo sagrado, lo profano y lo secular.

LECCION 11.ª INTEGRIDAD ORIGINAL DEL HOMBRE

1. La comunión con Dios

A lo largo de las Escrituras, y en particular en el Libro del Levítico (p. e. 11:44; 19:2), el carácter personal de Dios se especifica sobre todo por la santidad. Por eso, la imagen de Dios en el hombre adquiere peculiar relieve en la justicia o rectitud original (Ecl. 7:29). El *«era bueno en gran manera»* de Gén. 1:31, sigue inmediatamente a la creación de la primera pareja humana del vers. 27. Por su parte, Ef. 4:24; Col. 3:10 nos dan idea de que Jesucristo nos *renueva* a nuestra prístina condición. Por tanto, Adán, el primer ser humano, era *positivamente* bueno, no moralmente neutral o meramente *inocente*.[34]

Así pues, el hombre lleva la imagen de Dios en su personalidad dominadora, libre, responsable, inteligente y creadora (cualidades que no se pierden, aunque se deterioren, por el pecado original); pero lleva, sobre todo, la semejanza con Dios en la rectitud o santidad en que fue creado, puesto que todas sus facultades estaban entonces orientadas hacia el bien, aunque su libre albedrío tenía la capacidad de inclinarse hacia el mal.

Esta rectitud o santidad original, que era parte integrante de la naturaleza humana, cuando la primera pareja salió de las manos de Dios, se mantenía mediante la comunión con Dios, lo cual comportaba la vida verdadera

34. V. L. Berkhof, *o. c.*, p. 204.

en todas sus dimensiones: en el espíritu, mediante una mentalidad acorde con la de Dios (V. 1. Cor. 2:14ss.); en el alma, mediante el dominio de las emociones; y en el cuerpo, mediante la inmunidad contra el dolor, la enfermedad y la muerte física — tres penalidades que son consecuencia del pecado, o sea, de la pérdida de la comunión con Dios (V. Gén. 5:24). Así, pues, la comunión con Dios implica la *«participación de la naturaleza divina»*, connatural antes del pecado, y que ahora se recupera, por gracia, mediante *«la renovación de nuestro entendimiento»*, que el Espíritu Santo opera en nosotros, *«habiendo huido de la corrupción que hay en el mundo a causa de la concupiscencia»* (Rom. 12:2; 2 Ped. 1:4).

Como ya dijimos en otro lugar, esta participación de la naturaleza divina, como raíz orientadora de la conducta, es de orden *moral*, no físico u *óntico*. Por tanto, no requiere ninguna entidad o cualidad infusa *sobreañadida*, sino una nueva dirección psicológica. Una personalidad humana correctamente orientada equivale a un ser humano en correcta relación con Dios, en la cual consiste la *justicia*, que ahora se otorga en la *justificación* teológica, *«por gracia*, mediante la fe» (V. Rom. 3:24-26,28; Ef. 2:8).

La comunión con Dios se manifiesta en Gén. 2:16-18 en una presencia de Dios, cuya voz es audible. Gén. 3:8 puede quizás indicar que esta presencia de Dios era también visible. A. Strong opina erróneamente que la visión perfecta de Dios es posible a seres confirmados en gracia y de santidad inmutable (o sea, en la gloria del Cielo), entendiendo en este sentido Mt. 5:8; 1 Jn. 3:2 y Ap. 22:4.[35] En mi libro *Catolicismo Romano*, pp. 130-131, nota 5, he refutado ya este punto de vista. *«Ver a Dios»* (Mt. 5:8, comp. con Ex. 24:10-11), *«verle cara a cara»* (Gén. 32:30), o su equivalente *«ver su rostro»* (Mt. 18:10; Ap. 22:4) significa sentir claramente el favor y la presencia protectora de Dios, así como la cercanía familiar de Dios con quienes

35. *O. c.*, p. 525.

le sirven con agrado y obediencia. Lo cual nunca borra la inaccesible trascendencia de Dios (V. 1 Tim. 6:16) y, por ello, la *piedad* del creyente (p. e. Tito 2.12) siempre comporta un temor respetuoso (Ecl. 12:13), que no está reñido con la devoción filial.[36]

2. Dominio sobre las pasiones

En Gén. 2:25 se nos dice que *«estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban»*. El rubor pudoroso es una reacción defensiva frente a la rebelión del instinto contra la razón, cuando la razón se ha rebelado contra Dios (V. Gén. 3:7,10,11). Esta rebelión indica una división en el interior mismo del ser humano, como veremos al hablar de las consecuencias del pecado original. Antes del pecado, el ser humano estaba *íntegro*, es decir, indiviso, en paz con Dios, consigo mismo y con su prójimo.

Al perder la integridad original, el ser humano cae en una condición pecaminosa, haciéndose esclavo de su propia concupiscencia (V. Stg. 1:14-15), pues al *«yacer en el Maligno»* (1 Jn. 5:19), por seguir la corriente de este mundo, cuyo príncipe es el demonio (Ef. 2:1-3), está envuelto en la triple concupiscencia: *«los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida»* (1 Jn. 2:16).

3. Dominio sobre el organismo corporal

Nuestros primeros padres estaban inmunes de la decadencia física. Dios los puso en el *«Edén»* (Gén. 2:8), que significa «placer» o «deleite»; y en medio del Edén plantó *«el árbol de vida»* (Gén. 2:9; 3:22,24), símbolo de la inmortalidad del hombre que está en perfecta comunión con

36. Ap. 4:2; 5:1,13, etc. hablan de Dios Padre como *«sentado en el trono»*, pero esto es un claro antropomorfismo, pues Dios, que es Espíritu (Jn. 4:24), no puede estar sentado, ni de pie, como tampoco tiene «mano derecha». No se olvide que Juan no vio la *realidad* celeste, sino una *representación plástica* (V. Ap. 5:6, en oposición a 1:13).

Dios. Por eso, reaparece, multiplicado, en el Paraíso recuperado (Ap. 2:7; 22:2,14). El Génesis indica que este árbol preservaba de la decadencia física, o sea, de la enfermedad y de la muerte; otorgaba el «poder no morir», que, tras la prueba, habría desembocado en un «no poder morir». Como la prueba no fue superada satisfactoriamente, Adán se hizo «mortal», que «no puede menos de morir».

El organismo humano, a semejanza del organismo de los brutos animales, está sometido a un proceso de desarrollo y decadencia. En los primeros años de la vida, la nutrición no sólo nos procura el sustento, sino también el desarrollo. Pero llega un momento en que nuestras células envejecen; entonces se nutren lo suficiente para mantenerse, pero no para desarrollarse; así comienza nuestra vida física su curva de descenso que acaba en el sepulcro. Ahora bien, el hombre caído por el pecado, está expuesto a una corrupción orgánica mayor que la de los brutos animales, pues si se compara el período de desarrollo con el de supervivencia, vemos que el ser humano actual, si guardase la misma proporción de tiempo que se da entre el período de desarrollo y el de supervivencia de un perro, de un gato o de un caballo, debería vivir por lo menos 150 años.

Hay quienes opinan que el organismo de nuestros primeros padres antes del pecado, tenía de por sí unas cualidades que le inmunizaban de la decadencia física. Otros piensan que esta inmunidad provenía directamente del fruto del árbol de la vida. La letra de Gén. 3:22 da a entender esto último. Pero si la muerte del sujeto humano, que comienza por el espíritu y se extiende al organismo corporal, es efecto directo del pecado (Gén. 2:17), parece más probable que el hombre en original comunión con Dios, llevase en su interior la *zoé* o vida plena (V. Jn. 1:4), que de suyo se proyecta hacia la perennidad, siendo así «*vida eterna*» (Jn. 3:15,16). Teniendo en cuenta el estilo literario de los primeros capítulos del Génesis, no va contra la sana hermenéutica el admitir que el *árbol de vida* sea un símbolo de la inmortalidad.

El creyente recupera ahora la *vida eterna* muriendo al «hombre viejo»: 1.°, instantáneamente, por *posición legal*, muriendo y siendo sepultado con Cristo por fe, simbolizada en el bautismo (V. Rom. 6:2ss.); 2.°, progresivamente, por *condición real*, cuando «*por el Espíritu hacemos morir las obras de la carne*» (Rom. 8:13).

4. Dominio sobre la naturaleza

El dominio del hombre sobre la naturaleza, o sea, sobre el mundo como habitación y como utensilio, está indicado en Gén. 1:28. El caminar erecto, que permite al hombre dominar el panorama y alzar la vista al Cielo, mientras los brutos animales caminan inclinados hacia el suelo, ya es una señal de señorío. En un hombre recto moralmente, sin haber perdido la justicia original, todo el porte exterior, pero especialmente el rostro (espejo del alma), seguramente reflejaba una majestad solemne, superior a la que todavía hoy podemos contemplar en los grandes siervos del Señor.

Ya dijimos que el poner nombre a las cosas, concretamente a los animales, comportaba penetración intelectual y dominio personal. El primer hombre podía domeñar cualquier bestia, más y mejor que cualquier buen domador de fieras. No cabe duda de que los mismos animales podrían oler, por decirlo así, la inocencia, el valor y el dominio poderoso que el ser humano irradiaba en su santidad original. Aun hoy mismo, las fieras, si no están en celo o hambrientas u hostigadas, no suelen atacar a criaturas inocentes.[37]

37. Los animales huelen las descargas de adrenalina que inconscientemente segregamos por ira o por miedo, y entonces atacan para defenderse. Strong (*o. c.*, p. 524) cuenta lo sucedido a la niñita de un oficial inglés con destino en Sudáfrica, la cual se extravió y pasó en la selva toda una

5. Objeciones contra la integridad original del ser humano

Resumiendo brevemente la exposición de Strong,[38] diremos que los reparos contra el estado original del ser humano, conforme lo refiere la Biblia, vienen de dos flancos distintos:

A) *Desde la Paleontología* (J. Lubbock, L. H. Morgan y otros):

a) La Humanidad —dicen— ha evolucionado de la barbarie a la civilización. *Resp.* La infancia cultural de un pueblo no debe confundirse con la barbarie. Por otro lado, la Historia muestra cómo la degeneración moral coexiste a menudo con el progreso técnico y la prosperidad económica.

b) La investigación histórica muestra que la sociedad primitiva o tribal estaba degradada con toda clase de crímenes e inmoralidades; el politeísmo y la poliandría iban de la mano. *Resp.* Todo ello era ya efecto de una decadencia de la primera inocencia. Además, todas las tradiciones nos hablan de una *«edad de oro»*, con una subsiguiente apostasía.

B) *Desde la religión* (Comte y otros):

a') La Historia de las religiones —dicen— parece confirmar que la humanidad primera era fetichista; de ahí pasó al politeísmo; después, al henoteísmo (un dios para cada nación); y finalmente, al monoteísmo. *Resp.* Las más recientes investigaciones han demostrado que el monoteísmo precedió al politeísmo. Además, ni los sumerios ni los semitas practicaron el fetichismo. Por otra parte, los sepulcros más antiguos confirman la creencia en el más allá y en la espiritualidad del hombre.

---

noche. Su padre, al encontrarla por fin a la madrugada, le dijo: Katrina, ¿no has tenido miedo de quedarte aquí sola?— No, papá —contestó ella—; los perros grandes han jugado conmigo y uno de ellos se ha echado a mis pies para darme calor. !Había estado jugando con leones¡

38. *O. c.*, pp. 527-532.

b') La humanidad ha pasado por tres fases culturales: 1) superstición; 2) metafísica; 3) técnica positiva y práctica. *Resp.* La religión no es producto atávico de la ignorancia supersticiosa, sino que tiene sus raíces en lo más profundo de las intuiciones y de las aspiraciones del hombre.

CUESTIONARIO:

1. ¿Cuál era la base de la rectitud original del hombre? — 2. ¿Cómo se expresa la comunión con Dios en Gén. 2:16-18; 3:8? — 3. ¿Qué da a entender Gén. 2:25, en contraste con 3:7,10,11? — 4. ¿Cómo proveía Dios a la inmunidad física del primer hombre? — 5. Dominio de Adán sobre la naturaleza. — 6. ¿Cuáles son las principales objeciones que oponen los incrédulos a la integridad original del hombre?

Tercera parte

La caída de nuestros primeros padres

LECCION 12.ª LOS PACTOS DE DIOS CON LA HUMANIDAD

1. Noción de pacto

Prescindiendo del concepto de pacto entre hombres, y ciñéndonos únicamente a los pactos que Dios ha concertado con la humanidad a lo largo de la Historia de la Salvación, podemos definir, con J. Murray,[1] el pacto de la manera siguiente: «Es una administración soberana de gracia y clemencia, divina en su origen, manifestación, confirmación y cumplimiento.

El vocablo que el hebreo del Antiguo Testamento usa para «pacto» es *berith* (de la raíz *brh* que significa «cortar» y «comer»), término que connota el rito con que se formalizaba un pacto, y tiene un sentido más amplio que el vocablo griego *diatheke*, aunque el contenido es el mismo. El término *diatheke* (en contraposición a *syntheke*, que expresa un contrato bilateral) expresa la condición unilateral de los pactos divinos, en los cuales Dios es el único que concierta el pacto, y el hombre es el único beneficiario, puesto que Dios obtiene gloria, pero no favor ni beneficio, de parte del hombre (V. Hech. 3:25; Heb. 8:10; 9:16; 10:16).

1. En el *New Bible Dictionary*, p. 265.

2. Los pactos del Antiguo Testamento

Los pactos divinos durante las dispensaciones anteriores a la Encarnación del Hijo de Dios son los siguientes:

A) *El pacto adámico.* En el Paraíso, Dios hizo con Adán un pacto implícito, asegurándole la vida eterna a él y a su descendencia, bajo la condición de observar un precepto determinado. De este pacto hablaremos con más detalle en la lección 13.ª.

B) *El pacto prediluviano con Noé.* Ante la universal corrupción de la humanidad, Dios decide *«el fin de todo ser»* (Gén. 6:13), pero manda a Noé construir un arca, para que se salve él con su familia (en total, ocho personas), y le dice *«estableceré MI PACTO contigo, y entrarás en el arca tú, tus hijos, tu mujer, y las mujeres de tus hijos contigo»* (vers. 18). Noé observó fielmente este pacto (vers. 22).

C) *El pacto postdiluviano con Noé.* Se encuentra en Gén. 9:9-17, y en él se compromete Dios a no volver a enviar otro diluvio exterminador de *toda carne.* Cuatro cualidades podemos observar en este pacto, pues es: a) *universal,* para *«todo ser viviente»*; b) *incondicional,* ya que está expresado en forma absoluta, sin imponer condiciones; c) *sin exigencia alguna,* puesto que ni siquiera hay una sola ordenanza; d) *perenne,* porque se establece *«por siglos perpetuos».* La señal de este pacto es el arcoiris, cuya colocación en las nubes no depende de la voluntad de los hombres, pues es Dios quien lo sitúa allí.

D) *El pacto abrahámico.* Este pacto de Dios con Abraham se halla ya implícito en Gén. 12:3 (comp. con Hech. 3:25), donde se atisba su carácter mesiánico-soteriológico universal, pues Dios asegura que el patriarca será fuente de bendición, y en él *«serán benditas todas las familias de la tierra»,* con lo que la alusión al Redentor futuro se hace manifiesta. El pacto se hace explícito en Gén. 15:8,18, y más aún en Gén. 17:1-8,19. Este pacto ya sigue por un cauce restringido, pues de él se excluye a Ismael (Gén. 17:18-21). Está formalizado con toda solemnidad, como puede verse por Gén. 15:10, en que Dios usa el método clásico entre los semitas para solemnizar un pacto, cortando por la mitad al animal, y pasando las partes contratantes por entre las dos mitades, significando así que se consideraban ligados por el vínculo de una sangre *común,* al confluir en el medio. En el vers. 17 tenemos el símbolo de la ratificación por parte de Dios, mediante el paso de su *presencia* (*«una antorcha de fuego»*) *por entre los animales divididos.*[2] Adviértase que Abraham no pasa por entre los animales, con lo que se echa de ver la unilateralidad del pacto. El que rompa este pacto, será cortado de Dios.

La señal de este pacto es la circuncisión; aunque es muy de notar que el pacto adquiere su fuerza de la *promesa,* emitida antes de la circuncisión (V. Rom. 4:9-16; Gál. 3:6-18), mientras que la circuncisión alcanza a toda la descendencia carnal de Abraham (Gén. 17:25), e incluso a los advenedizos (vers. 12-13). A pesar de ser unilateral, este pacto obligaba estrictamente a los beneficiarios, por la espiritualidad que implicaba.

E) *El pacto mosaico.* Este pacto está ya implícito en Ex. 6:6-8; 15:13; 20:2; Deut. 7:8; 9:26; 13:5; 21:8. Explícitamente aparece como *pacto* en Ex. 19:5; 24:7-8. La forma condicionada que Ex. 19:5,6; 24:7,8 parecen adoptar, no afecta a la validez del pacto, como si ésta dependiese de la promesa de obediencia por parte del pueblo. Lo único condicionado por la obediencia es el disfrute de las bendiciones que el pacto promete.

La característica de este pacto es la *santidad* que exige del pueblo, como puede verse por Lev. 11:44; 19:2; Deut. 7:6; 13:5; 21:9. Este pacto no invalida ni abroga el pacto abrahámico, como puede verse por Ex. 6:5, y especialmente por Gál. 3:17-22.

2. V. Hertz, *Pentateuch and Haftorahs,* pp. 54 y 55.

El pacto mosaico va íntimamente ligado a la Ley y finaliza con la venida del Mediador de un nuevo pacto (V. Rom. 7:1-6; 10:4; Heb. 7:12,18-19,22 y los capítulos 8, 9 y 10).

F) *El pacto davídico.* El pacto de Dios con David aparece en 2.° Sam. 7:12-17; 23:5; Sal. 89:3,4,26-37; 132:11-18. Su característica es la *mesianidad* (V. Is. 43:1,6; 49:8; 55:3,4; Mal. 3:1; Lc. 1:32-33; Hech. 2:30-36). Este pacto es incondicional y perpetuo: «*yo afirmaré para siempre el trono de su reino*» (2 Sam. 7:13, comp. con Lc. 1:33).

3. El nuevo pacto

Cuando llega el cumplimiento o consumación de los tiempos, Dios lleva a cabo, mediante Jesucristo, el *pacto de gracia* (Mc. 1:15; Lc. 1:72; Jn. 1:17; Gál. 3:15-16; 4:4,21-31; Heb. 7:18-22; 8:6; 9:15ss.).

Este pacto es eterno (Heb. 12:28; 13:20), y fue asegurado y garantizado mediante el sacrificio de Cristo en la Cruz (Mt. 26:28; Mc. 14:24; Lc. 22:20; 1 Cor. 11:25; Heb. 9:15-22). Beneficios característicos de este pacto son: el nuevo ministerio del espíritu, que es ministerio de gloria; la libertad de los hijos de Dios; y la progresiva transformación en la imagen de Jesús (V. 2 Cor. 3:6-18).

El hecho de que se le llame también «testamento» en Heb. 9:16-17 (aunque el término usado en el original es el mismo), como expresión de una «última voluntad», da idea de su carácter definitivo.

Jesucristo es el Mediador y el garantizador de este nuevo pacto (Heb. 7:22; 8:6,15). El es el pacto mismo (Jn. 1:17; Heb. 10:29). Por eso, quebrantar este pacto, por incredulidad impenitente, equivale a «*pisotear al Hijo de Dios, y tener por inmunda la sangre del pacto*».[3] (V. también Jn. 3:17-21).

3. V. J. Murray, en el *New Bible Dictionary*, pp. 264-268.

CUESTIONARIO:

1. ¿Qué significa, en términos bíblicos, la palabra «pacto»? — 2. ¿Qué tienen de singular los pactos divinos? — 3. Enumérense los pactos divinos del Antiguo Testamento. — 4. Cualidades del pacto postdiluviano con Noé. — 5. ¿Cómo fue solemnizado el pacto con Abraham? — 6. ¿Cuáles son las señales del pacto postdiluviano con Noé y del pacto abrahámico? — 7. ¿Qué caracteriza al pacto mosaico? — 8. Característica del pacto davídico. — 9. Duración, garantía, beneficios y sanción del pacto de gracia.

LECCION 13.ª LA LEY DE DIOS Y EL PACTO DE OBRAS

1. Ley de Dios y mandato divino

Tras haber expuesto en la lección precedente lo que la palabra «pacto» significa en la Historia de la Salvación, resumiremos en pocas palabras la diferencia entre ley y mandato, antes de entrar en materia, y a fin de apreciar el alcance del mandamiento impuesto por Dios a nuestros primeros padres y comprender el doble pacto adámico que implícitamente aparece en Gén. 2:16-17; 3:15.

Remitiendo al lector a nuestro libro *Etica Cristiana*, para todo lo que se relaciona con el concepto de ley en general, y de la ley divina en particular, nos contentaremos con dar la siguiente definición de la ley divina, de acuerdo con A. H. Strong: «Es la expresión de la voluntad divina, dada con extensión general, con poder para intimar su cumplimiento, la cual establece el carácter santo de Dios y exige obediencia por parte del hombre.»[4]

El precepto o mandato positivo se distingue de la ley únicamente en su extensión, pues mientras la ley se dirige a toda una nación o a un Estado, el precepto no se dirige a toda la comunidad, sino a una persona o a un grupo en particular. Por eso, el mandamiento impuesto por Dios a nuestros primeros padres fue un *precepto*, no una ley. Sin embargo, fue suficiente para establecer un *pacto de*

4. En *Systematic Theology*, p. 533.

obras, no sólo con Adán, sino también con todos sus descendientes, en virtud de la solidaridad racial intentada por Dios.

2. Ley y Gracia

Refiriéndose a la *Torah*, o Ley de Dios por antonomasia, promulgada en el Sinaí y entregada al pueblo judío, por manos de Moisés, como pacto de obras con el pueblo de Israel, dice Juan 1:17: «*Pues la ley por medio de Moisés fue dada, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo.*» Dos cosas se advierten en este versículo: *a*) que, a pesar de ser la Ley un favor que hacía del pueblo judío una nación privilegiada, no se llama «gracia» a la Ley, sino que se distingue a la Ley de la Gracia, de la misma manera que se distingue a las obras de la fe (V. Rom. 11:6; Gál. 2:16; 3:12; 5:4); *b*) que Moisés fue meramente un vehículo para pasar la Ley al pueblo («*...por medio de Moisés FUE DADA*»), mientras que la «gracia y la verdad», binomio equivalente al de «misericordia y fidelidad» en el Antiguo Testamento, descendieron personificadas en Jesús («*...VINIERON por medio de Jesucristo*»).

Podemos, pues, ver ya la diferencia que hay entre «pacto de obras» y «pacto de gracia», así como la relación que existe entre ambos pactos. Esta relación, así como la diferencia, se notan lo mismo respecto a la Ley y al Evangelio (o sea, el Antiguo Pacto —o Testamento— y el Nuevo), que respecto al *pacto de obras* sellado con Adán antes de la caída (Gén. 2:16-17), y al *pacto de gracia* otorgado a Adán después de la caída (Gén. 3:15).

Pero podría preguntarse: ¿No agota la Ley la normativa del hombre, siendo como es expresión de la voluntad divina con carácter general? A esto responde Strong,[5] diciendo que, aunque la Ley es expresión *general* de la voluntad de Dios y aplicable a todos los seres morales, con

5. *O. c.*, p. 547.

todo no es una expresión exhaustiva, sino *parcial*, de la naturaleza divina. En efecto, la Ley manifiesta un atributo fundamental de Dios, o sea, la santidad, que el hombre necesita para estar en correcta relación con Dios, pero no expresa totalmente la naturaleza divina en sus aspectos de personalidad, soberanía, amor y misericordia.

¿Hay alguna relación entre la Ley y la Gracia? Sí, y de cuatro maneras: A) porque la Gracia completa la Ley haciendo que los aludidos atributos de Dios se manifiesten mediante la obra expiatoria de Cristo, con lo que el Padre perdona, el Hijo redime, y el Espíritu Santo regenera y santifica; o sea, la Gracia hace lo que la Ley *no podía* (Rom. 8:3); B) Asegurando el perfecto cumplimiento de la Ley, mediante el perdón de los pecados y la instalación del amor de Dios en nuestros corazones, que nos capacita para cumplir, llenar y rebasar la Ley (Rom. 3:31; 5:5; 8:2,4); C) Mientras que la Ley requiere su observancia y cumplimiento, la Gracia manifiesta, ante todo, el amor del Legislador, con lo que tenemos *«la ley perfecta, la de la libertad»* (Stg. 1:25).[6] D) Cumplida y rebasada en nosotros la Ley, por obra de la Redención, Cristo le pone fin *«para justicia a todo aquel que cree»* (Rom. 10:4).[7]

3. El precepto de Dios a nuestros primeros padres

Repetidas veces hemos dicho que la primera pareja humana, salida de las manos de Dios en estado de *integridad*, fue sometida a una prueba, a fin de que manifestase su dependencia del Creador mediante la obediencia a un precepto positivo, que no tenía otro objetivo que el de la *obediencia en sí misma.*

Lo más peculiar de este precepto impuesto a nuestros primeros padres es que, de su cumplimiento o incumplimiento por parte de Adán, dependía nuestra futura suerte espiritual. Rom. 5:12ss. nos da a entender que, por el pecado de Adán, todos fuimos constituidos pecadores (vers. 19). Por otra parte, 1 Cor. 15:21-22,45 nos declara la capitalidad de Adán en parangón con la capitalidad de Cristo; lo cual comporta una *solidaridad*, por la que Dios constituyó a nuestro primer padre como representante de toda su descendencia.

6. V. Strong, *o. c.*, pp. 548-549.
7. V. mi libro *Etica Cristiana*, lección 20.ª

A pesar de que a esto le hemos llamado «pacto adámico» (ya se le llamó así desde Agustín de Hipona en su *Ciudad de Dios*), el concepto federalista que explicaremos en otra lección, sería insuficiente para explicar la corrupción de nuestra naturaleza por el primer pecado, si no existiese a la vez un vínculo natural en la unidad de la especie humana, como veremos más adelante. Los federalistas usan Os. 6:7 en apoyo de su teoría, pero, si se compara dicho lugar con Job 31:33, donde el original emplea la misma expresión, se ve que el sentido no es el de nuestra Reina-Valera *«cual Adán»*, sino *«como hombres que son»*, es decir, infieles a su palabra, *«mentirosos»* (V. Rom. 3:4).

4. El doble pacto adámico

Aunque dicho «pacto» no se menciona explícitamente en los tres primeros capítulos del Génesis, se halla implícito (como contrato unilateral de Dios) en las consecuencias de la caída original. Este pacto es doble:

A) En Gén. 2:16-17, es un pacto de *obras*, con promesa de vida eterna, condicionada por la obediencia de Adán. Si Adán hubiese pasado satisfactoriamente la prueba, la vida eterna hubiese adquirido la cualidad de *imperdible* para él y para su descendencia. La desobediencia llevó consigo la *muerte* total del ser humano. Adán murió espiritualmente en el mismo instante en que comió del fruto prohibido, y su organismo se tornó *mortal* de necesidad,

por cuanto el incumplimiento del precepto divino estaba sancionado con la muerte (Gén. 2:17).

B) En Gén. 3:15, la misericordia de Dios insinúa ya un pacto de *gracia*. Es curioso que sea precisamente después de la caída (vers. 20), cuando Adán pone nombre propio a su mujer, llamándola Eva (en hebreo «Havvah» = vida), viniendo a ser *«madre de todos los vivientes»* (o sea, de todos los seres humanos, en el sentido de Gén. 2:7), justamente cuando acababa de convertirse en *madre de todos los mortales*. Gén. 3:15 nos ofrece la solución de este enigma, pues, a consecuencia de la profetizada victoria del Redentor sobre la serpiente, se abría de nuevo para *vida eterna*, por fe en el futuro Mesías, el *nuevo pacto de gracia.*

CUESTIONARIO:

1. ¿Cómo puede definirse la ley divina? — 2. ¿En qué se distingue el precepto de la ley? — 3. Análisis de Juan 1:17. — 4. Antítesis y mutua relación entre la Ley y la Gracia. — 5. Carácter eminentemente positivo del mandato de Dios a nuestros primeros padres. — 6. Principal peculiaridad de tal precepto. — 7. ¿En qué consiste el doble pacto adámico? — 8. ¿Cómo se explica el nombre de Eva después de la caída original?

LECCION 14.ª EL RELATO BIBLICO DE LA CAIDA

1. La tentación de la serpiente

Génesis 3:1-6 nos presenta sucintamente el relato de la tentación, por la cual el demonio sedujo a nuestros primeros padres, y la consiguiente caída de éstos.

En dicho relato, podemos percatarnos del importante papel que la serpiente juega en la ruina original de nuestra raza. Apoc. 12:9 identifica a la *«serpiente antigua»* de Gén. 3:1ss. con el gran dragón, el diablo y Satanás, *«el cual engaña al mundo entero»*. Según el Gran Rabino Hertz,[8] la leyenda rabínica atribuía a la serpiente el poder de hablar, una inteligencia astuta, y envidia hacia el hombre. En Juan 8:44, Jesús nos presenta al diablo como *«mentiroso y padre de la mentira»*, y 1.ª Jn. 3:12 insinúa suficientemente la envidia del *Maligno*. El término hebreo para «astuto», en sentido de «listo», es el mismo que para «desnudo». Esto podría dar a entender cierta sencillez, pero la simplicidad aparente de la serpiente se ve desmentida por la doblez de su tortuoso caminar.

En efecto, el diablo es habilísimo en el empleo de las medias verdades, que son las peores mentiras, porque, con el cebo de la media verdad, emplea la carnada para que

8. *O. c.*, p. 10.

pique en la mentira el entendimiento humano, que ha sido hecho para la verdad y, por tanto, no puede ser atraído por la falsedad absoluta. Por eso, Satanás tentó a Jesucristo mismo con medias verdades. Aquí, en Gén. 3:1; la *media* verdad de la serpiente aparece en la pregunta que hace a Eva: «*¿Es cierto que Dios os ha dicho que no comáis de todo árbol del huerto?*». Véase cómo, al colocar la negación en un lugar indebido, el diablo convierte en *universal* negativa una proposición *particular*, pues Dios había dicho: «*De todo árbol del huerto podrás comer; mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás*» (2:16-17).

En su contestación (vers. 2-3), Eva también trastorna las palabras de Dios, pues añade «*ni le tocaréis*», como si meramente tocar el árbol produjese efectos maléficos, y cambia el «*ciertamente moriréis*» de 2:17, en un «*para que no muráis*» o «*no sea que muráis*».[9]

Al ver la debilidad y la inconsistencia de Eva, la serpiente se lanza ya a fondo, con toda clase de engaño y mentira: A) Contra la certeza que expresa la intimación divina (2:17), el demonio asegura: «*no moriréis*» (3:4); B) con su peor veneno, la serpiente infunde en Eva la tentación de desconfianza en la bondad y en el amor de Dios hacia sus criaturas humanas: «*sabe Dios...*» (3:5a), en contraste con la profesión de Juan en 1.ª Jn. 4:16; C) finalmente, el diablo promete la llave del conocimiento de todos los secretos de Dios: «*serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal*» (3:5b). Se trata, pues, de saberlo *todo, por sus propios medios, al margen de la voluntad de Dios.* Aquí está implicada la raíz de todo pecado, o sea, la autosuficiencia; quizás esté insinuado también el ocultismo. «*El bien y el mal*» es una expresión sinónima de «*todo*», como puede verse por 2.° Sam. 14:17.

9. El hebreo no hace distinción entre partículas finales y consecutivas.

2. La caída de nuestros primeros padres

El versículo 6 nos informa concisamente de la trágica caída de nuestros primeros padres. Los efectos de la tentación en el ánimo de Eva, conforme allí se describen, son ya consecuencia de un pecado interior, en la raíz de la personalidad, donde se asienta lo que los hebreos llaman *leb* = corazón. Este pecado consistió, sin duda, en la *opción fundamental* de auto-suficiencia. Sólo entonces, entra en acción la triple concupiscencia a que se alude en 1.ª Jn. 2:16: el fruto del árbol prohibido se convierte en «deseable», porque, a la vista ya turbia de Eva, aparece como «*bueno para comer*» («*los deseos de la carne*»), «*agradable a los ojos*» («*los deseos de los ojos*»), y «*codiciable para alcanzar la sabiduría*» («*la soberbia de la vida*»). La ingratitud, la desconfianza y el egocentrismo se conjuraron para engendrar la «*transgresión*» y la «*desobediencia*» (Rom. 5:18,19) de nuestros primeros padres.

La serpiente sedujo a la mujer (2.ª Cor. 11:3), como a «*vaso más frágil*» (1.ª Ped. 3:7) y, probablemente, como más picada de la curiosidad por saber qué había detrás de aquella prohibición divina. La mujer, después de comer del fruto prohibido, «*dio también a su marido, el cual comió con ella*» (o «*...a su marido, que estaba con ella, el cual comió*»).[10] Como hace notar Hertz,[11] «el deseo de encontrar cómplices en la culpa, es característico del pecado».

¿Cuánto tiempo permanecieron nuestros primeros padres en la justicia e integridad de su condición original? Sin duda, poco tiempo. Hay una razón poderosa para sentar tal afirmación: Después de la intimación de Dios en Gén. 1:28 de *multiplicarse y llenar la tierra,* no se explica que hubiesen esperado a tener relación marital hasta después de la caída (4:1), teniendo en cuenta que si Eva hu-

10. Ambas formas son compatibles con el texto original.
11. *O. c.*, p. 11.

biese concebido antes del pecado original, el fruto de su vientre no hubiese heredado la corrupción del pecado (comp. con Sal. 51:5). Algunos escritores eclesiásticos de los primeros siglos de la Iglesia, como Ireneo, imaginaron que nuestros primeros padres eran como niños que desconocen el uso del sexo, hasta que fueron abiertos sus ojos,[12] pero ello va contra Gén. 1:28 y comporta una mala inteligencia de Gén. 3:7. Otra posible explicación del corto tiempo que medió entre la creación de nuestros primeros padres y su caída, es que Satanás tenía mucha prisa en que Adán y Eva perdiesen la justicia original *antes que pudiesen procrear,* puesto que después de pecar, su prole quedaría infectada, como ya hemos dicho.

3. ¿Cómo se explica esta caída en unos seres perfectos?

Aquí nos enfrentamos con el mismo problema que surge también (y con más fuerza) cuando consideramos el pecado de Luzbel: [13] ¿cómo es posible que un ser bueno, recto, perfecto, salido de las manos de un Dios infinitamente sabio, bueno y poderoso, cayese a la primera tentación del enemigo? A esto podemos responder:

A) No olvidemos que el ángel y el hombre pasaron por un período de *prueba,* con capacidad de elegir tanto el bien como el mal. Así como, cuando el fiel de la balanza está bien equilibrado, los platillos pueden inclinarse a uno o a otro lado, el primer hombre poseía una doble inclinación, por la que *podía no pecar* y *podía pecar.* Una confirmación en gracia inmediatamente de haber salido de las manos de Dios, hubiese eliminado la alternativa que implica una prueba. Así vemos que Dios prefiere un *no* voluntario antes que un *sí* forzado en cierto modo, cuando no hay capacidad para decir *no.* Ahora, el hombre caído no

12. V. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum,* n.º 224.
13. V. mi libro *Un Dios en tres Personas,* pp. 215 y 226-231.

es capaz de *no pecar.* En el Cielo, no seremos capaces de *pecar.*

B) El hecho revelado es que, tanto Satanás (Jn. 8:44) como el primer hombre (Gén. 3:6) escogieron, con autosuficiencia egocéntrica, *pecar,* al rebelarse contra la voluntad y el carácter santo de Dios. Es algo *éticamente* injustificable, pero *psicológicamente* explicable.

C) Pablo habla del «misterio de iniquidad» (2.ª Tes. 2:7), al referirse a la manera secreta, oculta, con que trabaja el Maligno para extender en el mundo el contagio y la virulencia del mal, pero no deja tampoco de ser algo «secreto», oculto a nuestra penetración, el origen del pecado en el corazón de Satanás y de nuestros primeros padres.

D) Finalmente, la sabiduría, el poder y la bondad de Dios se manifiestan de un modo especial en que, como dice Agustín de Hipona ,«Dios prefiere sacar de los males bienes, más bien que impedir el que haya males». Así vemos que la caída de nuestros primeros padres dio lugar a la Redención efectuada mediante nuestro Señor Jesucristo. De este modo pudo manifestarse la gran misericordia de Dios frente a la profunda miseria del hombre; de otra manera, un atributo divino tan excelente hubiese quedado en la sombra. Sin el pecado de Adán, los seres humanos hubiesen disfrutado de la comunión con Dios; pero ahora, no sólo podemos disfrutar de la comunión con Dios, sino también ser adoptados por hijos de Dios *en el Hijo Unigénito del Padre,* Jesucristo.

CUESTIONARIO:

1. ¿Qué propiedades se atribuyen a la serpiente en Gén. 3:1? — 2. ¿Cómo se desarrolló la tentación del demonio y cuál fue su efecto sobre Eva y Adán? — 3. Pormenores de la caída original. — 4. ¿Cuánto tiempo pasó hasta la caída? — 5. ¿Cómo se explica este pecado en unos seres perfectos?

LECCION 15.ª CONSECUENCIAS DE LA CAIDA EN ADAN Y EVA

1. Extrañamiento de Dios

La persona humana se reconoce a sí misma y alcanza su perfecta realización en una relación tridimensional: *a*) el hombre está ligado a Dios, de quien depende en todo su ser; *b*) necesita estar integrado en sí mismo; *c*) es un ser social, destinado a perfeccionarse en comunidad. Por el pecado, ha quedado sin la vida divina, alienado en sí mismo y enemistado con su prójimo.

Al rebelarse contra el precepto divino, nuestros primeros padres quedaron separados de Dios. En efecto, por Gén. 3:8 nos damos cuenta de que, tan pronto como Adán y Eva comieron del árbol prohibido, huyeron de la presencia de Dios y se escondieron. Habían perdido la comunión con Dios, quien, como se insinúa en el texto sagrado, descendía para caminar con ellos por el Edén «*al aire del día*», es decir, con la brisa del atardecer que les anunciaba el acercamiento de Dios (comp. con Cant. 2:17).

Si la comunión con Dios implica la *vida eterna* (de ahí, Gén. 5:24, en el caso de Enoc, y 2.º Rey. 2:11, en el caso de Elías), la separación de Dios comporta la *muerte* (Gén. 2:17): la muerte del espíritu, que es el pecado, el cual conduce a la muerte segunda, o muerte eterna, y la muerte orgánica, que es consecuencia obligada del pecado (Gén. 3:19), puesto que el ser humano es un *sujeto único* para

vida o para muerte. La constitución del organismo humano tiende ahora a la descomposición, pero cuando estaba recién salido de las manos de Dios, disfrutaba de la justicia original y, por ello, gozaba de una perenne juventud, directamente causada, o simplemente simbolizada, por el árbol de la vida (V. Ap. 22:2). La semilla de la muerte, introducida por el pecado (Rom. 5:12), comienza su obra (Gén. 4) tan pronto como le es negado al hombre el acceso al árbol de la vida, y así se torna en un «ser destinado a morir».

Al perder la semejanza con Dios, el hombre sufre una depravación *total*.[14] Por el pecado original, y ya en el mismo acto del primer pecado, el hombre se comporta de modo egocéntrico y autosuficiente, buscándose a sí mismo en vez de a Dios, y desplazando así al Ser Absoluto del trono de su corazón. A esto se refiere lo que escribe Agustín de Hipona en su *Ciudad de Dios* acerca de los dos amores que forman los dos ejes de la conducta humana: «el amor propio hasta el desprecio de Dios... y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo».[15]

2. Extrañamiento de sí mismos

Gén. 3:7 nos refiere que «*fueron abiertos los ojos de ambos*»; no porque antes hubiesen sido ciegos, ni porque hubiesen desconocido lo sexual (según imaginaron algunos de los llamados «Santos Padres»); [16] menos aún, en el sentido que les había prometido la serpiente («*seréis como Dios*»); sino como indicio de que se habían hecho conscientes de su pecado y del conflicto que esto representaba con la voluntad de Dios.[17]

14. Recuérdense los distintos puntos de vista de los Reformadores acerca de la imagen de Dios en el hombre, y de su deterioro subsiguiente.
15. Libro 14, cap. 28.
16. V. Ireneo, en Rouet de Journel, *o. c.*, n.º 224.
17. Así comenta Ryle, citado por Hertz, *o. c.*, p. 19.

Al desobedecer a Dios, el ser humano queda *alienado,* fuera de sí. Así se entiende mejor el profundo sentido de la pregunta de Dios a Adán: «*¿Dónde estás tú?*» (vers. 9); como si dijera: «estás fuera de ti, al no estar en el lugar que te correspondía según mi plan para ti». El ser humano ha perdido por el pecado la *integridad* con la que salió de las manos de Dios, y ahora se encuentra dividido, fragmentado en una serie de afanes, anhelos y aspiraciones que le pervierten (V. Ecl. 7:29) y le descarrían (V. Is. 53:6). Como aquel endemoniado de Gerasa, puede gritar: «*Legión me llamo, porque somos muchos*» (Mc. 5:9). Y, al alienarse, el hombre resulta un desconocido para sí (Gén. 3:7), como lo es para Dios (V. Mt. 25:12 y, en cierto modo, Rom. 7:15ss.).

3. Extrañamiento del prójimo

Las tres preguntas que Dios dirige a Adán en Gén. 3:9,11 (la del v. 13 es una exclamación, más bien que una pregunta), van hechas con el fin de que el hombre, tras su caída, reflexione sobre lo que acaba de hacer, se arrepienta de su pecado, y lo confiese en la presencia de su Hacedor. Pero Adán no se acusa, sino que va presentando excusas. Primero es la de que se encontraba desnudo; pero viendo que tal excusa no sólo no le vale, sino que le acusa todavía con más fuerza, descarga cruelmente toda la culpa de lo sucedido sobre el único prójimo que tiene a su lado, que es precisamente su propia mujer: «*La mujer que me diste por compañera me dio del árbol, y yo comí*» (v. 12). Como queriendo insinuar: «yo no tengo la culpa, sino ella... y tú, por habérmela dado por compañera».

4. La sentencia de Dios

A continuación de las palabras de Adán, Dios pronuncia su sentencia sobre los culpables:

A) En primer lugar, pronuncia su maldición sobre la serpiente (v. 14). La frase «*Sobre tu pecho andarás...*» no pretende implicar que la serpiente hubiese tenido antes patas, sino que da un nuevo sentido de castigo a su constante arrastrarse por el suelo. «*Todos los días de tu vida*» equivale a decir: «mientras dure tu especie». El v. 15 contiene ya el primer anuncio del futuro Redentor (primer pacto de gracia, por lo que también se le llama «Protoevangelio»), con su victoria total sobre el demonio —hiriéndole en la *cabeza,* que es lo que más celosamente protegen las serpientes—, conseguida en la Cruz del Calvario, mientras el demonio le hiere en el *calcañar,* es decir, en la parte más débil de la naturaleza humana de Cristo.[18] También anuncia este versículo la perpetua e instintiva enemistad de la mujer hacia las serpientes y, en un contexto soteriológico, entre el reino del mal, capitaneado por Satanás, y el reino del bien, encarnado en Jesucristo, «*nacido de mujer*» (Gál. 4:4).

B) La sentencia contra la mujer (v. 16) no encierra una maldición, puesto que, a pesar de las penalidades que conllevan la gestación, el alumbramiento y el sacar adelante a los hijos, su instinto maternal la inclinará de un modo casi irresistible hacia el varón,[19] tanto que la esterilidad será la mayor desdicha, como una maldición, para la mujer hebrea. Así que las palabras: «*Multiplicaré en gran manera los dolores...*», equivalen a decirle a Eva: «A ti no tengo que maldecirte... ¡bastante tienes!».

C) La sentencia impuesta a Adán comienza con una maldición, no a él, sino a la tierra, la cual se le tornará hosca e inhóspita; de tal manera que, lo que hubiese resultado una ocupación agradable y amena, de no haber entrado el pecado en el mundo, requerirá ahora un es-

18. Sin embargo, no puede haber aquí analogía con el «talón de Aquiles», ya que Jesús mató al pecado y a la muerte, precisamente con su propia muerte expiatoria como sustituto nuestro.

19. Raquel dice, en Gén. 30:1, a Jacob, su marido: «*Dame hijos, o si no, me muero.*»

fuerzo trabajoso que provocará el cansancio y la fatiga (vv. 16-19), aunque el trabajo no dejará por eso de ser una fuente de bendición, a fin de que el hombre siga ejercitando su poder creativo para la investigación y el progreso (Gén. 2:15; Ecl. 3:9-13), y no sólo para su sustento y el de su familia. El v. 18 parece indicar una dieta vegetariana, pues se le dice: «*comerás plantas del campo*» (comp. con Gén. 9:3, en que a Noé se le permite comer carne), como producto del cultivo, puesto que lo que la tierra produzca espontáneamente, no le servirá para comer (v. 18).

5. La misericordia de Dios

Gén. 3:21-24 es una muestra más, entre otras, de la misericordia de Dios con nuestros primeros padres, además del anuncio del Redentor insinuado en el v. 15. En el v. 7, vemos que Adán y Eva, al darse cuenta de su desnudez (tanto corporal como espiritual), pretenden cubrir su inocencia perdida, ensartando grandes hojas de higuera para surtirse de ceñidores o pequeños delantales; con ello mostraban, una vez más, su afán de autosuficiencia. Dios, por su parte, ejercita su libre y soberana iniciativa en el castigo y en la misericordia:

A') En primer lugar, arranca los ceñidores de hojas de higuera con que Adán y Eva pretendían cubrirse, y los viste de pieles de animales (v. 21), sin duda más confortables. Los rabinos ven aquí el ideal judío de la *imitación de Dios*. Dice Hertz: «El principio y el fin de la Torah es demostrar la ternura misericordiosa: al principio, Dios viste a Adán; al final, entierra a Moisés».[20] Es correcta la observación de Hertz, pero no se puede pasar por alto el sentido simbólico de dichas pieles, que apuntan ya a un primer sacrificio de animales, con lo que, en cierto modo, se inauguraba el pacto de gracia de Dios con Adán y Eva, prefigurando el futuro sacrificio del Calvario, al par que

20. *O. c.*, p. 13.

se mostraba la soberana iniciativa de Dios en la salvación del hombre caído.

B') Tras vestir a nuestros primeros padres de pieles de animales, Dios los saca del Edén, que ya no es su lugar (v. 23), y les cierra el acceso al árbol de la vida (vv. 22,24), porque un ser humano *rebelde a Dios y conocedor de los secretos del mal* resulta temible en grado extremo, si ha de sobrevivir para siempre (piénsese en Hitler, etc.). Dice Sforno: «Una inmortalidad obtenida por medio de la desobediencia y vivida en pecado (una vida inmortal del Intelecto sin Conciencia), hubiera hecho fracasar el plan de Dios al crear al hombre».[21] Por eso, Dios le sacó de allí para su bien. Hertz, con típica óptica judía, piensa que, por medio del sufrimiento y de la muerte, nuestros primeros padres llegarían a levantarse de nuevo a través de la purificación, y concluye: «El pecado conduce al hombre lejos de la presencia de Dios, y cuando el hombre destierra a Dios de su mundo, se ve forzado a vivir en un destierro en vez del Paraíso».[22]

C') En cuanto a los querubines del v. 24, Hertz hace

21. Citado por Hertz, *o. c.*, p. 13. No hay, pues, ironía en el vers. 22. Por otra parte, Hertz (*o. c.*, p. 196) expresa la tesis judaica contra el dogma cristiano sobre el pecado original. (El hombre —dice— fue mortal desde el principio, y la muerte no entró en el mundo por la transgresión de Eva... Aunque unos pocos rabinos lamentan en algunas ocasiones la parte que tuvo Eva en el emponzoñamiento de la raza humana por la Serpiente, declaran sin embargo que el antídoto contra tal veneno ha sido encontrado en el Sinaí, sosteniendo correctamente que la Ley de Dios es el baluarte contra las devastaciones de la animalidad y de la impiedad... En lugar de la Caída del hombre (en el sentido de la humanidad como un todo), el judaísmo predica el Levantamiento del hombre; y en vez del pecado original, enfatiza la virtud original... La Edad de Oro de la humanidad no está en el pasado, sino en el futuro (Is. 2 y 11); y todos los hijos de los hombres están destinados a cooperar al establecimiento de ese Reino de Dios en la tierra.» Por cierto, los cristianos no decimos que la muerte haya entrado en el mundo por la transgresión de Eva, sino por la de Adán (Rom. 5:12ss.), y el dogma del pecado original no es obstáculo para que creamos en el futuro establecimiento perfecto del Reino de Dios, pero como fruto de la amorosa iniciativa de la divina gracia (Ap. 21:1), no por nuestro mérito natural.

22. *O. c.*, p. 13.

notar que, como «ángeles de destrucción»[23] (según el rabino Rashi), son símbolos de la presencia de Dios (V. Ex. 25:18). En estos ángeles de espada flameante que se revolvía en todas direcciones para impedir la entrada en el Edén, los cristianos vemos, de acuerdo con Dt. 4:24 y Heb. 12:29, que *«nuestro Dios es fuego consumidor»;* y lejos de pensar, a la manera judía, que Adán y Eva llegaron a descubrir el Arrepentimiento y acercarse por sí mismos a Dios fuera del Edén, sabemos que nuestra salvación sólo fue posible cuando Jesús, el «ángel de Yahveh», es decir, el verdadero mensajero de la misericordia divina (Jn. 1:17), arrostró la espada flameante de los querubines para rescatarnos en el Calvario el árbol de la vida (V. Ap. 22:1ss.).

CUESTIONARIO:

1. ¿Qué males comporta para el hombre la pérdida de comunión con Dios? — 2. La alienación del ser humano, como fruto del pecado. — 3. Las excusas de Adán. — 4. Aspectos de la maldición de la serpiente. — 5. ¿A qué se llama el «protoevangelio»? — 6. Sentido de la sentencia de Dios a nuestros primeros padres. — 7. Correcta exégesis de Gén. 3:21-24.

23. Podemos aadir: «y de protección».

LECCION 16.ª CONSECUENCIAS DEL PECADO DE ADAN EN SU DESCENDENCIA

1. Dos aspectos del pecado original

Cuando se habla de «pecado original», es preciso distinguir en él dos aspectos, puesto que puede tomarse: *a)* como acto *personal* de Adán (pecado original originante), al que Rom. 5:14,15,17,18,19 llama prevaricación («parábasis»), *transgresión* («paráptoma») y *desobediencia* («parakoé»); *b)* como pecado de toda la descendencia de Adán, en él y con él, e incluso como efecto de dicho pecado en Adán mismo y en Eva (pecado original originado), al que Rom. 5:12,13,16, 20b, 21 llama simplemente *pecado* («hamartía») en el sentido de errar el blanco y fallar el propio destino. En este último sentido (pecado originado), tomamos el pecado original en la presente lección, es decir, como *condición pecaminosa y depravada,* inducida por el pecado de Adán en nuestros primeros padres y en sus descendientes.

2. Historia del desarrollo teológico de esta doctrina

Tertuliano parece haber sido el primero que habló con claridad del pecado original, al que llamó «vicio de origen», como una tara hereditaria común a toda la descendencia de Adán. Dos siglos más tarde, Pelagio (360-422) negó rotundamente el pecado original originado, agregan-

do que el pecado de Adán le perjudicó sólo a él. Agustín de Hipona reaccionó contra este error, afirmando la total depravación de la humanidad por obra del pecado de Adán, de quien —dijo— heredamos una *corrupción culpable.* Poco después, los llamados «marselleses» (semipelagianos) admitieron la herencia del pecado original y nuestra inclinación al mal, pero negaron la *total* depravación, concediendo al hombre caído la suficiente capacidad para orientarse hacia el bien y buscar la salvación.[24]

Tras Tomás de Aquino (1224-1274), se acuñó en la Iglesia de Roma la frase de que, por el pecado de Adán, el hombre había quedado «despojado de los dones gratuitos y herido en los dones naturales».[25] Esta frase ha sido entendida por la escuela dominicana en el sentido de que las facultades naturales del hombre caído han sufrido algún deterioro *en sí mismas,* pero la escuela jesuítica, más cercana al semipelagianismo, la entendió en el sentido de que dichas facultades habían quedado intactas, aunque desguarnecidas de la cobertura de los dones preternaturales, de modo que el hombre caído se diferencia del hombre que, según ellos, pudo haber sido creado con sólo los dones naturales, de manera parecida a como se diferencia un hombre desnudado de otro que siempre ha estado desnudo. El Concilio de Trento definió que, por el bautismo, se quita todo lo que tiene «verdadera y propia razón de pecado», y que es cierto que todavía «queda en los bautizados la concupiscencia», pero que, aunque el Apóstol llama «pecado» a la concupiscencia (Rom. 6:12ss.), no es «porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque procede del pecado e inclina al pecado». Y añade: «y el que opine lo contrario, sea anatema».[26]

24. V. mi libro *Doctrinas de la Gracia.* (Tarrasa, CLIE, 1975), páginas 41-44.
25. V. mi libro *Catolicismo Romano.* (Tarrasa, CLIE, 1972), pp. 130-131.
26. Denzinger, n.º 1.515.

La escuela liberal niega, por supuesto, el pecado original. Lo mismo hace el ala progresista de la Teología de Roma. El *Nuevo Catecismo Holandés* dice explícitamente que no debemos imaginarnos que haya existido jamás un estado paradisíaco de perfección e inmortalidad;[27] que el llamado «pecado original» no es pecado en el ordinario sentido de la palabra;[28] y que la repetición del numeral «uno» en Rom. 5:12ss. «es tan sólo parte del ropaje literario, no el mensaje».[29]

La Reforma volvió a apoyarse en el concepto agustiniano de pecado original, aunque con algunas variantes que consideraremos más adelante, en la 4.ª Parte de este libro, al hablar del origen del pecado.

3. Análisis de los textos bíblicos

A) El Sagrado Libro del Génesis, caps. 3 y 4, tras referirnos la caída y sus consecuencias en nuestros primeros padres, nos refiere sus efectos en Caín y en sus inmediatos descendientes. 6:5; 8:21 nos declaran la *generalidad* de dichos efectos. El Salmo 51:5, por boca de David, afirma: «*He aquí, en maldad he sido formado, y en pecado me concibió mi madre*».

B) El texto clásico es Rom. 5:12-21, denso en doctrina: *a*) En él se habla de la entrada del pecado en el mundo mediante *un* sólo ser humano y, por el pecado, de la muerte total de cada sujeto humano, de tal manera que *todos* pecamos[30] y, por tanto, todos morimos, aun los «*que no pecaron a la manera de la transgresión de Adán*» (v. 14), es decir, aun los que no imitan a Adán pecando

27. Pág. 269 de la edición inglesa.
28. Pág. 267.
29. Pág. 262.
30. La frase original *eph'ó* se solía interpretar, ya desde Agustín, por «en el cual». Sin embargo, la versión más correcta es «*por cuanto*» (Reina-Valera); lo cual no excluye el que realmente sea *en Adán* como nosotros contraemos la culpabilidad racial.

con su propia voluntad personal (por ej. los carentes del uso de razón).[31] *b*) El paralelismo entre Adán, insinuado en el vers. 14, se presenta con toda su fuerza en los vv. 18 y 19: así como Adán es el introductor del pecado y de la muerte, así también Jesús es el Mediador de la justicia y de la vida. Por tanto, la antítesis se desarrolla así: del mismo modo que todos pecamos en Adán y con Adán, y, por eso, somos condenados y morimos en solidaridad con él, así también somos descargados de las culpas en Jesucristo y, por eso, recibimos la justificación y la vida en solidaridad con él. *c*) Al acto de Adán se le llama *prevaricación* = un mal paso («parábasis»), *transgresión* = pasar la barrera («paráptoma») y *desobediencia* («parakoé»), mientras que al acto de Cristo se le llama *justicia* («dikàioma» = hecho concreto) y *obediencia* («hypakoé»). *d*) La transgresión de uno solo induce la *condenación* de todos los demás, por la que somos *presentados* (nótese el original «katestáthesan» = culpabilidad imputada) como *pecadores;* la justicia de otro solo induce la *justificación* («dikáiosin» = el acto de justificar), por la que somos *presentados* («katastathésontai» = justicia imputada) como *justos*.[32]

C) En 1.ª Cor. 15:21-22, se dice explícitamente que *«en Adán todos mueren»*. Aunque en 1.ª Cor. 15, el énfasis recae sobre la *muerte,* mientras en Rom. 5 el énfasis recae sobre el *pecado,* una vez que sabemos por Rom. 5:12 que la muerte es efecto directo del pecado, podemos lógicamente concluir que todos pecamos en Adán, puesto que todos morimos en él.

Hay quienes aducen también Ef. 2:3: *«...éramos por naturaleza hijos de ira»*. Es cierto que dicho pasaje implicaba, sin duda, en la mente de Pablo la idea del pecado original, pero la expresión *«por naturaleza»* indica directamente el estado del hombre *natural,* más bien que la condición pecadora adquirida *por nacimiento.*

31. Esta es la interpretación más acorde con el contexto total.
32. V. en L. S. Chafer, *Teología Sistemática,* I, pp. 729-741, un excelente comentario a Rom. 5:12-21.

CUESTIONARIO:

1. ¿En cuántos sentidos puede tomarse la expresión «pecado original»? — 2. Historia del desarrollo de esta doctrina, desde Tertuliano a los marselleses. — 3. De Tomás de Aquino al Concilio de Trento. — 4. La escuela liberal y el Nuevo Catecismo holandés. — 5. Textos veterotestamentarios. — 6. Análisis de Rom. 5:12 y de 1 Cor. 15:21-22. — 7. ¿Tiene fuerza probativa Ef. 2:3?

LECCION 17.ª COMO SE IMPUTA EL PECADO DE ADAN A SUS DESCENDIENTES

Supuesto que todos pecamos *en* Adán, veamos ahora en qué forma se nos puede imputar a todos y a cada uno de nosotros un pecado que no cometimos con nuestra propia voluntad personal. Las teorías que han intentado explicar de alguna manera este misterio revelado por Dios, pueden reducirse a cuatro:

1. Apropiación voluntaria

El arminianismo radical enseña que, aun cuando heredamos de Adán una naturaleza depravada por el pecado e inclinada al mal, nuestra congénita tendencia al mal no es personalmente culpable ni, por tanto, imputable, mientras no la hagamos *nuestra* de una manera consciente y voluntaria.

John Wesley enseñó un arminianismo mucho más moderado, pues admitió que la naturaleza humana quedó *totalmente* depravada por el pecado de Adán y que el libre albedrío no puede cooperar con la gracia de Dios, mientras no haya sido restaurado por la obra de la Redención. Pero, por otra parte, sostuvo que Dios, por su *gracia,* descarga a todos de culpabilidad en virtud de la expiación llevada a cabo en el Calvario,[33] y que da también a todos no sólo

33. No confundir esta opinión de J. Wesley con la universalidad de la Redención (no de la Salvación), propugnada por L. S. Chafer y otros calvinistas moderados (V. mi libro, en preparación, *La persona y la obra de Jesucristo*).

una iluminación y una gracia *comunes,* sino también una gracia plenamente *suficiente* para que todo individuo humano pueda decidir por sí mismo el aceptar o el rechazar la salvación.

El mayor inconveniente de esta teoría es que anula nuestra *culpabilidad* en Adán, con lo que el pecado original deja de ser, en nosotros, verdadero y propio *pecado,* contra la doctrina expuesta por el Apóstol en Rom. 5:12ss.

2. Inclusión física

Esta teoría, llamada comunmente *realista,* fue especialmente elaborada por Agustín de Hipona y llegó a prevalecer en la Iglesia, tanto en círculos católico-romanos como reformados, aunque éstos introdujeron ligeras variantes. Recientemente, ha sido defendida profusamente por el teólogo bautista A. H. Strong.

Según Agustín, toda la vida de la humanidad, es decir, la raza humana entera, estaba virtualmente, *seminalmente* (comp. con Heb. 7:9-10), en Adán, de forma que la voluntad de Adán antes del pecado era, en cierto modo, la voluntad de toda la especie humana, la cual se encontraba en él como en su cabeza física original. De esta manera, «en el acto libre de Adán, la voluntad de la raza se rebeló contra Dios, y la naturaleza de la raza se corrompió a sí misma».[34]

Esta teoría explica muy bien las nefastas consecuencias de la caída original, pero no explica satisfactoriamente la culpabilidad personal, *en Adán,* de todos sus descendientes, puesto que la voluntad responsable no es una facultad de la especie, sino del individuo humano, ya que es el *sujeto* personal mismo, no algo *suyo,* como es la naturaleza humana, quien es constituido pecador (V. Rom. 5:18-19).

34. A. H. Strong, *o. c.,* p. 619 (traduzco del inglés).

3. Inclusión representativa

Esta teoría, llamada también *federal* (del latín *foedus* =pacto), fue ya expuesta por Cocceio (1603-1669), al que siguió después Turretin y, en general, es sostenida por los presbiterianos (Ch. Hodge, L. Berkhof, G. C. Berkouwer, entre los más recientes). Según ellos, Dios hizo un pacto o convenio explícito con Adán, constituyéndole representante jurídico-moral de toda la raza humana (sin negar, por eso, la capitalidad física de Adán), y haciendo depender de su obediencia o desobediencia al precepto divino de no comer del árbol prohibido (V. Gén. 2:16-17), la vida eterna o la muerte espiritual y física, tanto para sí mismo como para su descendencia.

Esta teoría tampoco nos parece satisfactoria, porque:

A) Es ajena a la Biblia, pues la Palabra de Dios no menciona ningún pacto explícito a este respecto, tratándose de un hecho fundamental en la Historia de la Salvación (comp. con Heb. 8:8ss.), sino una solidaridad interna, como lo da a entender Rom. 5:12ss. en conexión con 1 Cor. 15:21-22, etc. Los federalistas citan, como texto incontrovertible, Oseas 6:7, donde muchas versiones (entre ellas, nuestra Reina-Valera) traducen: «*ellos, cual Adán, traspasaron el pacto*». Pero el sentido del original hebreo, clarificado a través de la versión griega de los LXX, es el siguiente: «*ellos son como un hombre que quebranta un pacto*».

B) Es cierto que cabe una representatividad jurídica cuando se trata de una herencia, y hasta de una deuda real, que pueden pasar a los herederos sin que éstos hayan intervenido en ello personalmente de antemano; pero esto no tiene validez cuando se trata de una *culpa*, respecto de la cual no sirve una mera representatividad jurídica en virtud de un convenio.

C) Si esta teoría fuese correcta, Dios nos haría nacer depravados y culpables en virtud de un pacto exterior a nuestra condición interna y a nuestra voluntariedad personal, *individual*. Como dice el Prof. M. Stuart: «esta teoría implica una culpa ficticia y una condenación verdadera».[35]

4. Solidaridad racial

Esta teoría, hábilmente defendida por E. Kevan,[36] explica mejor que ninguna otra, dentro de lo que cabe, este misterio de la imputación del pecado original. Teniendo en cuenta la solidaridad de la raza humana y el lenguaje de la Biblia, «debemos afirmar que todos los hombres pecaron en Adán, no de un modo federal, ni real (es decir, físico), sino 'solidariamente', en virtud de algún vínculo que pertenece a la constitución misma de la naturaleza humana», organizada por Dios en forma social, colectiva (V. 2 Cor. 5:15ss.; Heb. 2:11-17, en cuanto a la solidaridad con Cristo). Así se explica el sentido del verbo griego *logizo* = poner en cuenta, de Rom. 5:13; 2 Cor. 5:19, a la luz de Film. vers. 18, como quienes, por solidaridad familiar, tienen en el Banco una cuenta corriente indte.

Kevan resume su exposición en dos puntos:

A') En virtud de mi solidaridad racial con Adán, yo heredo de él una naturaleza depravada y un estado pecaminoso, aunque no soy propiamente culpable de su *acto;*[37] en este sentido, es *mediata* (es decir, indirecta) la imputación del pecado original a la descendencia de Adán.

B') Yo tengo parte en la culpabilidad del primer pecado, «no en el sentido de ser personalmente responsable de él, sino en virtud del trasfondo real de solidaridad racial que liga mi existencia a la de la cabeza (natural) y a la de todo otro miembro de la raza».[38] Esta solidaridad,

35. Citado por Strong, *o. c.*, p. 615.
36. En su *Dogmatic Theology*, vol. II, X, pp. 7-11.
37. Aquí tiene especial relevancia la distinción, por una parte, entre los términos griegos *hamartía* y *hémarton* de Rom. 5:12, donde todos entramos, y por la otra parte, los términos *parábasis* y *paráptoma* de Rom. 5:14,15,18,20, que se refieren al *acto* personal de Adán.
38. Kevan, *o. c.*, II, X, pp. 10-11.

por la que, en cierto modo, todos estamos incluidos en esa especie de «cuenta corriente» abierta con Adán, añade un matiz importante para la explicación de nuestra peculiar culpabilidad en el pecado original; para ello, sólo se requiere un convenio implícito, del que hablamos en la lección 13.ª.

Así, el paralelismo de Adán y Cristo en orden a los comunes avatares de la Humanidad en la Historia de la Salvación, se explica mejor, aun cuando la imputación *actual* de la justicia de Cristo a los que se salvan requiera una recepción personal consciente, mientras que la imputación del pecado de Adán precede a cualquier apropiación personal.

No olvidemos que es el *sujeto* humano como tal, no la naturaleza heredada por transmisión cromosómica, quien es capaz de imputación solidaria. Esta sencilla observación nos servirá para aclararnos, tanto el tema del origen de las almas humanas, como el de la impecabilidad de Jesucristo.

CUESTIONARIO:

1. Principales teorías propuestas para explicar la imputación del pecado de Adán a sus descendientes. — 2. Crítica de las teorías apropiativa, realista y federalista. — 3. ¿Cuál es la correcta versión de Os. 6:7? — 4. Ventajas de la solución propuesta por E. Kevan.

LECCION 18.ª OBJECIONES A LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL

1. Objeciones a la tentación de la serpiente

La única objeción digna de respuesta, respecto a este punto, es que, de parte de Dios, el permitir la tentación del demonio y, sobre todo, el que nuestros padres fueran seducidos tan tempranamente, parece que equivalió a acelerar la entrada del pecado en la humanidad.

La respuesta a esta objeción es múltiple:

A) Así como Satanás cayó sin haber sido tentado, así también Adán y Eva habrían podido caer sin haber sido tentados, pues la tentación no es un *incentivo*, sino una *prueba*. Como dice Strong, «sólo una voluntad maleada, autodeterminada contra Dios, puede hacer de una tentación una ocasión de ruina».[39]

B) Además, el hecho de haber sido seducidos es una circunstancia atenuante en el pecado de nuestros primeros padres. Una rebeldía al estilo de Satanás hubiese sido aún peor. Véase Mt. 13:28.

C) De parte de Dios, el vocablo con que se expresa en griego bíblico la tentación («peirasmós»), indica simplemente una experiencia de la que el ser humano puede salir más purificado, como el aire después de la tormenta. La tentación es como el crisol para el oro, y el temple

39. *O. c.*, p. 589.

para el acero (V. Mt. 6:13; 1 Cor. 10:13; Stg. 1:12, comp. con Mt. 4:1; Heb. 4:15). Por eso, en Mt. 13:5-6, al hablar del agostamiento de la planta surgida en terreno rocoso, no se echa la culpa de ello al sol abrasador, sino a la falta de raíz.

2. Objeciones a la conexión de toda la raza humana con Adán

Aquí las objeciones pueden venir desde cuatro flancos principales:

A') ¿Cómo puede uno ser responsable de algo en que no intervino, ni pudo intervenir, puesto que sucedió cuando él aún no existía? *Respuesta:* Dentro del misterio que supone esta materia del pecado original, recordemos que todos éramos solidariamente una sola familia humana, cuando se jugó nuestro destino en el Paraíso. Algo similar puede verse en Esd. 9:6; Neh. 1:6; Is. 6:5; Jer. 3:25; 14:20; Lam. 3:42; Dan. 9:5ss. Compárese también Ex. 20:5 con Jer. 31:29-30; Ez. 18:1-4, en que se trata de pecados *personales.* Denney apela al carácter social, orgánico, del pecado. Y Leslie Stephen dice: «un ser humano independiente de la raza humana, es algo tan falto de sentido como una manzana que no creciese en un manzano».[40] Es cierto que esto no nos aclara del todo el misterio de una culpabilidad colectiva, imputada por un acto personal, lo cual es mucho más difícil de explicar que la transmisión de una depravación hereditaria.

B') ¿Cómo se nos puede inculpar de un pecado del que no fuimos conscientes y del que ni siquiera podemos

40. Citados por Strong, *o. c.*, p. 596. De ahí, el carácter social, solidario, de nuestra conducta, incluso de nuestros pensamientos, en el terreno psíquico-moral. Si ha podido decirse con razón que «un alma que se eleva, eleva al mundo», también es verdad que todo pecado mancha, de algún modo, a toda la humanidad; rebaja el nivel moral colectivo. Esto es también, y sobre todo, aplicable a los pecados de omisión. Por eso, puede afirmarse que «cuando uno de los nuestros cae, es porque los demás no le hemos ayudado bastante».

arrepentirnos? *Respuesta:* Es cierto que no pudimos ser conscientes del acto pecaminoso de Adán, pero sí lo somos de nuestra condición pecaminosa, y nos podemos arrepentir de la interior apostasía, común a toda la raza, que se manifiesta en cada uno de nuestros actos pecaminosos.

C') Si somos responsables del pecado de Adán, también tendríamos que ser responsables de todos los pecados de nuestros antepasados; ¿y por qué no de todas sus virtudes también? *Respuesta:* No hay semejanza entre la primera rebeldía de Adán y los demás pecados de Adán o de nuestros demás antepasados, puesto que el pacto con Adán, respecto al destino suyo y de su descendencia, se hallaba ligado al mandamiento expresado en Gén. 2:16-17. Menos aún podrían transmitírsenos las virtudes de nuestros antepasados, porque, como dice Burgesse, «el pecado original es consecuencia de la *naturaleza* del hombre, mientras que la gracia de nuestros padres es una excelencia *personal,* que no puede transmitirse».[41]

D') Si nuestra culpabilidad y nuestra depravación moral congénita son efecto de una solidaridad convenida o pactada, parece injusta, por parte de Dios, una conexión que implica tal solidaridad. *Respuesta:* Dicha conexión es, sin duda, sumamente misteriosa, pero es un misterio revelado y hemos de aceptarlo. Sin embargo, en medio de la oscuridad de este misterio, se atisba un rayo de luz cuando consideramos que nuestra solidaridad con Adán pudo ser programada para facilitar nuestra salvación en solidaridad con Jesucristo. Sin la común capitalidad de Adán, no hubiese sido posible nuestra redención por Cristo y en Cristo, según el énfasis que en esto pone *Hebreos* 2:11-17.[42]

41. Citado por Strong, *o. c.*, p. 631. Podríamos añadir que el pecado es algo connatural al hombre caído, mientras que la virtud genuina es fruto de la gracia de Dios.

42. V. también Rom. 5:12ss.; 1 Cor. 15:21-22.

3. Objeciones a la sanción impuesta

Desde este flanco, las objeciones más corrientes son dos:

A") ¿Cómo pudo sancionarse con tan tremendo castigo la desobediencia de un solo hombre a un mandato tan insignificante en cuanto a su materia? *Respuesta:* Tengamos en cuenta que *a*) la prueba a la que fue sometido el primer hombre fue muy importante, ya que, precisamente por tratarse de un precepto positivo en el que no entraban en juego motivos impulsivos ni apetencias competitivas, constituía el mejor *test* para probar la obediencia del hombre, haciendo que reconociese su radical dependencia respecto de su amoroso Padre y Hacedor; *b*) además, un pecado no se califica por la supuesta pequeñez del mandato, de la materia o del tiempo en que se comete, sino por su fondo ponzoñoso de rebeldía, de egocentrismo y autosuficiencia; *c*) otro aspecto digno de notarse es que nuestros primeros padres disponían de una mente lúcida y de una voluntad recta; por lo que su pecado comportaba notables agravantes, denotando una mayor negrura en su ingratitud, su desconfianza, su desprecio de Dios y su rebeldía contra el Supremo Hacedor.

B") Dios, que es infinitamente misericordioso, pudo haber perdonado, sin más, un pecado de un sólo hombre, sin envolver en el castigo tan tremendo a toda la raza humana. *Respuesta:* En la sanción del pecado original, no sólo entraba en juego la misericordia de Dios, sino también su carácter santo y su fidelidad a la palabra empeñada. Después de la incondicional aseveración de Gén. 2:17: *«el día que de él comieres, ciertamente morirás»*, Dios no pudo decir a Adán: «Por esta vez, pase...». Esta fidelidad del carácter esencial de Dios tres veces santo, tanto a su amor infinito, como a su infinita justicia, tiñe de un vivo color rojo la expiación de Cristo en el Calvario, al sufrir en su persona la sanción del pecado del mundo

(V. Jn. 1:29; 2 Cor. 5:21). También para Dios tiene vigencia (y más que para nadie) Prov. 17:15.[43]

CUESTIONARIO:

1. ¿Por qué permitió Dios tan temprano la tentación del demonio a nuestros primeros padres? — 2. ¿Cómo podemos ser responsables de un pecado que no pudimos cometer con nuestra propia voluntad? — 3. Si no podemos arrepentirnos del pecado original, ¿por qué se nos imputa? — 4. ¿Podemos atisbar alguna razón en la programación de nuestra conexión con Adán? — 5. ¿Es justo que un pecado pequeño sea sancionado con un castigo grande? — 6. A la luz de Prov. 17:15, ¿puede Dios perdonar un pecado sin exigir su expiación?

43. Aquí entra en juego la *sustitución* necesaria para nuestra justificación (V. mi libro *Doctrinas de la Gracia*, (Tarrasa — CLIE, 1975, páginas 109-112).

Cuarta parte

El pecado personal

LECCION 19.ª NOCION DE PECADO

1. El pecado, en contraste con la santidad

Es la santidad de Dios la que marca el carácter abominable del pecado. El más ligero repaso al Antiguo Testamento, nos convence de que el atributo preponderante en Dios es la *santidad* (V. Is. 6:3).

Resumiendo lo que ya hemos explicado en detalle en otro lugar,[1] podemos definir la santidad de Dios diciendo que es *la ausencia total de imperfección.* Dios es, en su misma esencia, infinitamente distante de todo pecado, impureza, imperfección y limitación (transcendencia), al par que infinitamente cercano, en su amor misericordioso, a toda miseria, a toda desgracia, a toda desdicha, a toda esclavitud (inmanencia).

Ahora bien, desde el momento en que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, para vivir en comunión con su Hacedor, su carácter y su conducta han de ser también *santos* (V. Lev. 11:44; 19:2; 1 Jn. 3:3), si ha de ser fiel a su destino eterno. Si la *justicia* es lo que se ajusta al carácter santo de Dios, el hombre ha de ser también *justo*, para realizar su *verdad* (V. Ecl. 12:13), a base de mantener una correcta relación con Dios.

Así, pues, lo mismo que en Dios, también en el ser humano el concepto de santidad abarca dos aspectos:

1. En *Un Dios en tres Personas*, pp. 111-116.

a) una santidad *posicional* o legal, por la que somos *puestos aparte*, separados de lo que mancha y limita, para ser consagrados a Dios; *b*) otra santidad *moral*, interior, por la que, mediante la renovación de nuestro entendimiento (Rom. 12:2), somos regenerados (Jn. 3:3-8) y conducidos por el Espíritu Santo (Rom. 8:14), para producir fruto de obras buenas (Gál. 5:22-23; Ef. 2:10).

El pecado, por oponerse directamente al carácter santo de Dios, se opone también a nuestro verdadero carácter humano, a nuestro destino eterno, a la vida plena que Jesucristo vino a traer en abundancia (Jn. 10:10).

2. Cómo adquirimos conciencia de pecado

El Apóstol Pablo asegura que «*por medio de la ley es el conocimiento del pecado*» (Rom. 3:20), hasta tal punto que, «*sin la ley, el pecado está muerto*» (Rom. 7:7-8). Es precisamente la ley la que da al pecado su carácter de *iniquidad* («anomía»). Por eso, los que carecen de la *Torah*, son inexcusables, como dice el Apóstol Pablo, precisamente porque «*aunque no tengan ley, son ley para sí mismos, mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia, y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos*» (Rom. 2:14-15).

Como el mismo Apóstol dice, ello no implica que la ley de Dios sea mala, puesto que dicha ley es la expresión de la santa voluntad de Dios. La ley nos es dada para encarrilar nuestra conducta; por eso, cuando el Espíritu Santo toma las riendas de nuestro corazón, la Ley no tiene nada que hacer (Gál. 5:23b).

En cuanto *obligación*, la Ley ata en la medida de nuestra necesidad de ser santos: a mayor necesidad, mayor obligación. Por tanto, como quiera que el pecado es una contravención de la ley de Dios, es también la mayor frustración de nuestro destino, la mayor alienación del ser humano.

Entonces, ¿no estaríamos mejor sin ninguna ley? A esta pregunta es preciso responder que, sin ninguna ley, el ser humano viviría en la anarquía moral, sin brújula que marcase el rumbo ético a su conducta, puesto que, siendo un ser *relativo*, el ser humano no tiene en sí mismo el norte de su obrar, de la misma manera que no tiene en sí mismo la fuente de su existir. Por eso, el Apóstol Pablo, al afirmar que él ya no está bajo la Ley, se apresura a añadir que no por eso está sin ley, puesto que está «*dentro de la ley* ("énnomos") *de Cristo*» (1.ª Cor. 9:21, comp. con Jn. 13:34-35; 1.ª Jn. 3:23).

3. La triple dimensión del concepto de pecado

De acuerdo con la triple dimensión espiritual del hombre: relación con Dios, con el mundo y consigo mismo, todo pecado comporta un triple aspecto de maldad: injuria, desorden y mancha. En efecto, el pecado es:

A) Una *injuria* personal contra el carácter santo de Dios. Por eso, sólo después de contemplar, como Isaías (V. Is. 6:1ss.), la gloria de Dios, nos percatamos de nuestra miseria moral y de la horrible iniquidad que el pecado comporta. En este sentido, la Biblia llama al pecado: a) *impiedad* (hebreo: «reshá»; griego: «asébeia»); b) *iniquidad* (griego: «anomía» o «paranomía» = disconformidad con la ley de Dios); c) *injusticia* (griego: «adikía»).

B) Un *desorden*, o subversión del orden moral establecido por Dios; una calamidad cósmica, ya que el pecado «solitario» no existe; toda defección moral constituye una lacra social. En este sentido, la Biblia llama al pecado: a') *perversión* o depravación (hebreo: «avon»; griego: «ponería»); b') *maldad* (hebreo «ra»; griego: «kakía»); c') *rebelión*, transgresión, prevaricación (hebreo: «pesha»; griego: «parábasis»); d') *delito*, error, falta (griego: «paráptoma»).

C) Una *mancha* moral en el ser humano. En este aspecto, la Biblia lo llama *inmundicia,* impureza (griego: «akatharsía»).

La Sagrada Escritura denomina también el pecado con dos vocablos cuyo sentido metafórico ayuda a percibir lo terrible del pecado: a") *tinieblas* u oscuridad (griego: «skotía»), como una «herida en la luz»; y b") *errar el blanco,* fallar el destino (hebreo: «jattath»; griego: «hamartía»).

Resumiendo, y desde otro ángulo, podemos decir que el pecado es: 1) en su *forma,* un fallo en el blanco; 2) en su *sustancia,* una actitud de resistencia a Dios; 3) en sus *resultados,* un estado de perversión moral.

Por consiguiente, el pecado no es una mera calamidad, sino que siempre es una maldad moral. Tampoco es una mera negación, privación o pasividad, sino que siempre supone una actividad rebelde.[2] Aun los pecados de *omisión* suponen una rebeldía activa, y son tanto más graves en un creyente cuanto que la Nueva Ley del amor pone un énfasis especial en *hacer el bien,* no sólo en evitar el mal. Nótese que Mt. 25:31-46 presenta el juicio de Dios sobre las naciones a base de cinco actos de amor y de cinco pecados de omisión.

CUESTIONARIO:

1. ¿Qué elemento es el que determina el carácter inmoral del pecado? — 2. ¿Por qué está el ser humano obligado a comportarse santamente? — 3. ¿Por dónde nos viene el conocimiento del pecado? — 4. ¿Cómo llama la Biblia al pecado en función de la triple dimensión moral del hombre? — 5. ¿Qué metáforas usa preferentemente la Biblia para darnos a entender la terrible maldad del pecado? — 6. ¿Qué característica más distintiva encontramos entre la formulación de la Antigua Ley y de la Nueva?

2. V. E. Kevan, *Dogmatic Theology,* Correspondence Course, vol. II, VIII, p. 2.

LECCION 20.ª ORIGEN DEL PECADO

1. El pecado es el mal absoluto

El problema del origen del pecado se reduce al problema del origen del mal en su aspecto más radical. Sin embargo, hay una diferencia esencial entre el mal físico y el mal moral. El mal físico es una *penalidad* que el hombre sufre como consecuencia del pecado original, pues toda la creación ha sido sometida a vanidad («mataióteti») y a la esclavitud de la *corrupción* («pthorás»), hasta que se realice la redención completa de los hijos de Dios (Rom. 8:20-22). Así, toda penalidad es un mal, como nos enseña el original de 2.ª Tim. 2:3,9; pero es un mal *relativo,* porque, para los que aman a Dios, *todo,* incluidos los males relativos, converge, en los designios de la divina Providencia, hacia el bien absoluto (Rom. 8:28).

Así que, en último término, el origen de los males físicos no constituye problema. El problema queda, pues, centrado en el origen del pecado, que es un mal *absoluto* (es decir, no puede ser un medio lícito para un fin bueno), por ir directamente contra el carácter santo de Dios y contra el destino final del hombre. La magnitud del problema se percibe al tratar de responder a estas dos preguntas: 1) Si el pecado es un mal absoluto, ¿cómo puede ser *algo* real, puesto que toda realidad es un *ser* y todo ser tiene su *bondad*? 2) Si el pecado es una realidad, si tiene razón de *ser,* ¿acaso no provendrá también del Supremo Ser?

2. Dios no puede ser el autor del pecado

Este es un *a priori* que la Biblia jamás discute.[3] En efecto, ya de entrada podemos decir que, si el pecado siempre procede de un error en la estimativa o de un fallo en la voluntad (corrupción o debilidad), Dios no puede ser autor del pecado, porque El es infinitamente sabio, bueno y poderoso; su voluntad está ineludiblemente orientada hacia el bien; su propio ser se identifica con el bien, por la infinitud de su perfección esencial. *Yahveh*, el «YO SOY», está infinitamente distante del mal, del pecado, de la imperfección, del límite. El es la *luz*, sin mezcla de tiniebla (Sal. 27:1; 1.ª Jn. 1:5), el tres veces *santo*, o santísimo, puesto que el hebreo expresa el superlativo con la triple repetición del adjetivo (Is. 6:3).

De ahí que, ya en Hab. 1:13, leemos acerca de Dios: «*Muy limpio eres de ojos para ver el mal, ni puedes ver el mal, ni puedes ver el agravio*». Y Santiago tiene por error fatal atribuir a Dios el pecado: «*Cuando alguno es tentado, no diga que es tentado de parte de Dios; porque Dios no puede ser tentado por el mal, ni él tienta a nadie*» (Sant. 1:13). La Biblia repite una y otra vez[4] la palabra «abominación», para expresar el odio que Dios tiene al pecado. *Abominar* equivale a *detestar de todo corazón* (de «ab» = separación, y «omen» = presagio, a base de escrutar las entrañas de un animal).

La Biblia entera está llena de afirmaciones acerca del grado infinito en que Dios aborrece el pecado. Balaam se ve forzado a confesar: «*Dios no es hombre para que mienta, ni hijo de hombre para que se arrepienta*» (Núm. 23:19). En Job 34:10 encontramos: «*Lejos esté de Dios la impiedad, y del Omnipotente la iniquidad*». David canta en el salmo 5:4-6: «*Porque tú no eres un Dios que se complace en la maldad... Aborreces a todos los que hacen iniquidad... Al hombre sanguinario y engañador abominará Jehová*». En Is. 55:8, Dios da la razón de su distanciamiento del pueblo, diciendo: «*Porque mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos mis caminos*». (Es decir: hay una contradicción entre mis criterios y los vuestros, entre vuestra conducta y la mía). Y el mismo Isaías expresa la misma verdad al decir: «*He aquí que no se ha acortado la mano de Jehová para salvar, ni se ha agravado su oído para oír; pero vuestras iniquidades han hecho división entre vosotros y vuestro Dios, y vuestros pecados han hecho ocultar de vosotros su rostro para no oír*» (Is. 59:1-2).

3. V. Berkouwer, *Sin*, pp. 11ss.
4. Véase una buena *Concordancia* bíblica.

Por eso, Dios no puede dejar impune el pecado. Dan. 9:14, tras dejar bien claro el concepto de «justicia» de Dios, da razón del castigo que ha sobrevenido al pueblo: «*Jehová veló sobre el mal y lo trajo sobre nosotros*». Así que la idea de *abominación* del pecado por parte de Dios, está necesariamente conectada con la idea de *juicio*, precisamente porque la infinita santidad de su carácter esencial obliga a Dios a preservar el orden moral. En este sentido, tanto Hab. 1:13, como Sant. 1:13, implican que es blasfemo atribuir a Dios el origen del pecado.

¿Por qué, pues, permite Dios el pecado? Es cierto que Dios permite el pecado, no en el sentido de una connivencia tácitamente aprobante, sino en el de una tolerancia necesariamente reprobante. Esta tolerancia es debida *a*) a la ignorancia relativa del pecador (V. Hech. 17:30); *b*) al propósito de Dios de establecer la justicia por la fe (V. Rom. 3:4,20,22-28); y, sobre todo, al riesgo que Dios afrontó al crear *libre* al hombre; es decir, con el poder de decirle a Dios «¡no!» lo mismo que «¡sí!», puesto que hay más dignidad en un «no» libre que en un «sí» forzado. De no haber creado libre al ser humano, el clímax de la creación, patente en Gén. 1:26, hubiese quedado frustrado. La historia de la humanidad se habría reducido a unas escenas de un teatro de marionetas.

Queda todavía una pregunta: Si Dios abomina el pecado, ¿cómo se entiende el «endurecimiento» que Dios produce en el pecador, según Ex. 4:21; 7:3; 9:12; 14:8; Dt. 2:30; Rom. 9:18, y otros lugares? A esto respondemos que se trata de un semitismo, o modo de expresarse en lenguaje semita, como es el hebreo, para enfatizar que nada escapa a la programación y al gobierno de Dios (V. Hech. 2:23; 4:27-28). No es que Dios endurezca positivamente el corazón del pecador, sino que le deja en manos de su propia protervia y rebeldía (comp. Rom. 1:24 con 2:5), de modo que la misma acción benéfica de Dios se torna un peor mal por la mala disposición del hombre; de la misma manera que el sol, con un mismo calor, endurece el barro mientras ablanda la cera; también vemos que, de una misma flor —como ha escrito uno de nuestros clásicos— «el áspid saca veneno; la oficiosa abeja, miel». La Biblia no reconoce el determinismo ni el fatalismo, aunque tampoco favorece la idea de una absoluta autonomía del mal.

3. El dualismo maniqueo

Berkouwer hace notar[5] el impacto que el maniqueísmo produjo en los siglos III-IV de nuestra era, con su tono ecumenicista y su afán de proselitismo, precisamente porque parecía dar una solución satisfactoria al problema del origen del mal. Si existe una eterna antítesis entre la luz y las tinieblas, como consecuencia obligada de la existencia de dos primeros principios antitéticos, el Bien y el Mal, entonces resulta claro que todo lo bueno que existe en el mundo procede del principio bueno, y que todo lo malo, incluyendo el pecado, procede del principio malo.

Podemos atacar este sistema, incluso en el terreno de la pura filosofía, demostrando: *a*) que es imposible un principio absolutamente malo, antagonista del principio bueno, ya que todo *ser* alberga necesariamente en su propio concepto la idea de *bien*, así como la idea de *verdad*. Es cierto que hablamos del pecado como de un mal *absoluto*, porque va directamente contra el carácter santo de Dios, que es el Bien absoluto; pero eso tiene validez sólo en el plano *ético*, no en el *óntico*; *b*) que un principio absolutamente malo no podría ser activo, porque toda actividad se afinca en el *ser*. Si el pecado puede definirse como *algo* real, es porque implica una desviación ética de una actividad que, de suyo, es buena en el plano del ser. De ahí que la Reforma, mejorando la terminología agustiana, definiese el mal como «*privatio boni actuosa*» = una activa privación de bien.[6]

5. *O. c.*, pp. 67-68.

Pero nuestra refutación del maniqueísmo está principalmente basada en la Biblia. En efecto, la Biblia nos dice:

A) Que Dios es el *único* primer principio de todas las cosas (Gén. 1). El *es el primero y el último* (Ap. 1:17; 2:8; 22:13) y, precisamente por ser el principio y fin de todo ser, el que existió en el principio y existirá después del fin, vive sin rival desde la eternidad y acabará con toda rivalidad después del tiempo (V. 1.ª Cor. 15:24-28); El es *el Alfa y la Omega* (Ap. 1:8; 22:13); es decir, el Diccionario completo del ser, de la verdad, del bien. Berkouwer observa[7] que la aparición del Anticristo no implica en manera alguna un dualismo óntico, puesto que «*anti* no es un término independiente...; no tiene tesis, sino sólo antítesis (cf. 1 Jn. 2:22; 4:3; 2 Jn. vers. 7). Sólo una no-originalidad se manifiesta aquí».

B) Que la mentalidad judía se resistía a la idea del doble principio de un modo tan radical, que la propia actividad del demonio aparece supervisada y controlada por Dios, como puede verse en Job, caps. 1 y 2, y en 2.º Sam. 24, donde el pecado de David, al censar al pueblo,

6. V. Berkouwer, *o. c.*, p. 64. Sobre el *tehom* hebreo de Gén. 1:2, y sus semejanzas, así como sus diferencias, con el *tiamat* babilónico, véase el mismo autor, *o. c.*, pp. 83-89.

7. *O. c.*, *p.* 73.

se atribuye a incitación de Yahveh, en contraste con 1.° Crón. 21, donde expresamente se atribuye a tentación del demonio, ya en una época del judaísmo tardío en que la mentalidad hebrea había evolucionado lo suficiente como para no escandalizarse de que el demonio pudiese conseguir algo contra la voluntad de Dios.

C) Que es cierto que el demonio aparece siempre como un antagonista de Dios (V. Gén. 3:1-6,14-15, bajo la figura de la serpiente; Is. 14:13-14, tras el tipo del rey de Babilonia; Ez. 28:12-17, como antitipo del rey de Tiro; Mt. 4:1-11 y paralelos; 12:24-32 y paralelos; Jn. 8:39-44; 13:21-31; Hech. 5:3; Ef. 2:2-3; 6:11-12; 1 Jn. 3:9ss., etc.). Pero la acción del demonio está siempre controlada y superada por Dios (V. Mt. 12:28-29; Jn. 16:11; Heb. 2:14; Stg. 4:7; 1.ª Ped. 5:8-9; 1.ª Jn. 3:8; Ap. 12:7-12; 20:2-3,10, entre otros muchos lugares). Aun cuando en Jn. 8:44 se dice que *«él ha sido homicida DESDE EL PRINCIPIO»*, esta frase no favorece al dualismo, puesto que no presenta al demonio como un principio malo antagonista de Dios desde toda la eternidad, sino que alude a Gén. 3:1ss., donde el demonio aparece obrando con maldad en su condición de ángel caído y provocando nuestra ruina en «el principio», es decir, en los albores de la historia de la humanidad. El original griego de dicho versículo añade que el demonio *«no SE SOSTUVO* (más exacto que "ha permanecido") *en la verdad»*; lo cual no explica el estado anterior del diablo, pero parece indicarlo de alguna manera o, al menos, lo supone.

D) De la firme convicción que la Biblia nos suministra acerca de la soberanía de Dios sobre el diablo, nace el optimismo cristiano.[8] A pesar de lugares como Sal. 46:8 (*«asolamientos en la tierra»*); Jer. 34:22 (asolamiento de Judá); 1.ª Jn. 5:19 (*«el mundo entero YACE EN el Maligno»*), la voz del Señor, por sí mismo o por medio de sus ángeles, al creyente o a la Iglesia, ya desde lugares como

8. V. Berkouwer, *o. c.*, pp. 78ss.

el Sal. 91:5-6, se escucha dulcificada por un «no temas»; y Rom. 8:28 es el versículo que mejor resume este optimismo del cristiano, quien, mejor que Job, puede decir: *«aunque él me matare, en él esperaré»* (Job 13:15).

4. El pecado tiene su origen en un ser moral defectible

Citando a Bavinck, dice Berkouwer que «el pecado no tiene 'origen', sino sólo un 'comienzo'».[9] En efecto, el origen del pecado no lo hemos de buscar fuera de nosotros mismos. Cuando Santiago, en su Epístola, se enfrenta con este problema, después de descargar de culpabilidad a Dios, tampoco echa la culpa al demonio tentador ni a un tropiezo provocado por su semejante, sino que asegura: *«Cada uno es tentado, cuando de su propia concupiscencia es atraído y seducido»* (1:14). La *epithymía*, o talante afanoso del egocentrismo, del orgullo y de la autosuficiencia, es el detonador de todo acto pecaminoso, como el mismo Santiago puntualiza al hablar del origen de las guerras y de los conflictos entre unos y otros (4:1). Otros textos notables son Sal. 32:5; 51:3,4,7; Is. 6:5.

Berkouwer observa [10] que el hombre suele *proyectar* al exterior su propia imagen de pecador, echando sobre Dios la culpa de su pecado, así como crea sus dioses a su propia imagen.[11] Otras veces, el pecador se siente inclinado a cargar la responsabilidad de sus culpas sobre sus prójimos, como ya lo hizo Adán (Gén. 3:12), especialmente sobre los padres (V. Ez. 18:2ss.). 1 Cor. 10:13, así como la 6.ª petición del Padrenuestro, han de entenderse a la luz del término «peirasmós» en sentido de «prueba», no de «tentación para hacer caer», según lo explicado en la lección 18.ª, p.° 1. Rom. 1:20 deja sin excusa a todos los

9. *O. c.*, p. 18.
10. *O. c.*, pp. 35-36.
11. Por eso, Pedro, en Hech. 10:34, hace hincapié en que, a diferencia de los jueces orientales de aquel tiempo, notorios por su paciarlidad, el Dios verdadero *«no hace acepción de personas»*.

que *«detienen con injusticia la verdad»*. En cuanto a los pecados de ignorancia, véase la lección 27.ª.

Apunta Berkouwer [12] a Núm. 14:1ss., como un episodio típico que nos ilustra acerca del papel que juega lo emocional, en momentos de dolor, de calamidad, de angustia, para hacernos buscar la raíz de nuestros males en otro lugar que no sea nuestros propios fallos. Entra aquí en juego la falsa compensación del instinto de afirmación del propio «yo» en su afán de superación.[13]

CUESTIONARIO:

1. ¿Por qué y en qué sentido llamamos al pecado mal absoluto? — 2. ¿Por qué no puede Dios ser el autor del pecado? — 3. ¿Qué expresiones usa la Biblia para declararnos el odio de Dios al pecado? — 4. ¿Por qué permite Dios el pecado? — 5. ¿En qué sentido endurece Dios al pecador? — 6. ¿Cómo explica el maniqueísmo el origen de todo mal? — 7. Refutación del maniqueísmo en el terreno filosófico y desde el punto de vista de la Biblia. — 8. ¿Cuál es el verdadero origen del pecado?

12. *O. c.*, p. 20.
13. V. mi libro *Cómo beneficiarse del complejo de inferioridad.* (Barcelona, Bruguera, 1968), pp. 62-82.

LECCION 21.ª NATURALEZA DEL PECADO

Sobre la naturaleza misma del pecado se han propuesto diversas teorías, que contrastaremos con la Palabra de Dios.

1. El gnosticismo maniqueo

En primer lugar, podemos considerar el gnosticismo maniqueo, según el cual, el pecado tiene su asiento en nuestro cuerpo, ya que toda materia es, según el maniqueísmo, mala, puesto que procede del principio eterno del mal, mientras que nuestro espíritu ha sido creado por el principio eterno del bien. Ya hemos mencionado este dualismo maniqueo al hablar, en la lección precedente, del origen del pecado.

Crítica: A) Carece de base filosófico- teológica, como ya vimos, por establecer un primer principio del mal, eterno e independiente del principio del bien, es decir, de Dios; B) destruye el carácter ético del pecado, al hacer de él algo físico e independiente de nuestra voluntad; C) por tanto, elimina la responsabilidad de todo pecador; D) y confunde el concepto de *cuerpo* (bueno, como creado por Dios) con el de *carne* (el hombre entero, en cuanto se opone al Espíritu de Dios).

2. Teoría de Leibniz

Leibniz (1646-1716) fue un filósofo alemán, ardiente partidario del ecumenismo y gran mantenedor del optimismo

radical. Según él, estamos en el mejor de los mundos,[14] pues Dios no ha podido hacer un mundo más perfecto que el que ha hecho.[15] En virtud de este exagerado optimismo, sostuvo Leibniz que el pecado es una mera *privación* pasiva de bien, debida a la limitación natural de todo ser creado; en este caso, del hombre.

Crítica: A') Es cierto que todo ser creado es limitado, puesto que no posee en sí mismo la fuente del ser, sino que lo recibe dentro de una especie determinada que lo limita por su diferencia con otros seres relativos. Es cierto que Dios es el autor de todos los seres relativos y, por tanto, limitados, pero esta limitación sólo puede apellidarse «privación» cuando implica la carencia de algo que pertenece a la naturaleza original de un ser, dentro de su especie. B') Ahora bien, el pecado no es una limitación *óntica,* sino un fallo *moral,* que sólo puede achacarse a la prevaricación de una voluntad defectible, como es la humana, pero no a Dios. C') Si el pecado fuese una privación óntica del bien, Dios sería el autor del pecado al crear un ser limitado, con lo cual se eliminaría el sentido moral del ser humano y su responsabilidad en el terreno de la Etica.

3. Opinión de Spinoza

Baruch de Spinoza (1632-1677), un judío holandés de origen español,[16] mantuvo un monismo panteísta, según el cual la única sustancia universal, divina, se diversifica en *etxensión* (materia) y *pensamiento* (espíritu). Con ello, se hace eco de la filosofía de Descartes, a la vez que pone los cimientos de la filosofía de Hegel. De acuerdo con este

14. Lo contrario de Schopenhauer, para quien este mundo sólo merecía el calificativo de «valle de lágrimas».
15. No puede pasarse por alto el hecho de que Leibniz era un adepto de los Rosa-Cruz. Es cierto que Dios lo hace todo de un *modo* perfecto, pero no hay *objeto* creado que agote la capacidad y la libre iniciativa de Dios para poder crear otros mundos mejores que los existentes.
16. Su apellido de origen era Espinosa.

esquema, lo que llamamos *pecado* es meramente un defecto cognoscitivo de nuestro espíritu limitado, que no acierta a ver las cosas «*desde el punto de vista de la eternidad*» («sub specie aeternitatis»), esto es, según el criterio de la verdad total, que es Dios.

Crítica: A") Los terribles resultados del pecado en el orden moral de nuestra conducta privada y social, muestran que no se trata de un mero «defecto cognoscitivo», sino de una *iniquidad.* B") Si el pecado es un defecto constitutivo del ser humano, queda entonces eliminada su responsabilidad, porque nadie es culpable de una ignorancia impuesta totalmente desde el exterior.

4. El evolucionismo ateo

Según el evolucionismo ateo, lo que llamamos «pecado» es solamente una manifestación de las bajas tendencias ancestrales (el «ello» de Freud), en aparente oposición contra la conciencia moral que se ha desarrollado por efecto de una educación desde el exterior (el «super-yo» de Freud) en un ser viviente que ha llegado a un suficiente estado de cerebralización, como es el hombre.

Crítica: A'") Este sistema, de signo materialista, destruye el carácter ético del pecado; B'") Limitar el área del pecado a las manifestaciones del «ello», es decir, de las bajas tendencias ancestrales, equivale a restringir demasiado la órbita del pecado, puesto que la raíz última del pecado se asienta en lo espiritual, donde la pretendida autosuficiencia del ser creado se rebela contra la soberanía de Dios. Así lo prueba el hecho de que los dos primeros pecados cometidos en el Universo[17] (el de Satanás y el de nuestros primeros padres) no fueron precedidos por la manifestación de ninguna tendencia ancestral.

17. Al menos, los dos primeros pecados de que tenemos noticia.

5. El Pelagianismo

Según el pelagianismo, todo ser humano nace moralmente neutral, como fue creado Adán. Por tanto, el hombre es plenamente libre, lo mismo para *hacer pecados* que para perseverar en la virtud por sus propias fuerzas; pero no es *pecador* por naturaleza ni por inclinación natural, es decir, heredada.

Crítica: En contra del sistema pelagiano, la Biblia nos dice que el hombre caído nace en pecado (Sal. 51:5) y es, por naturaleza, hijo de ira (Ef. 2:3), siendo esclavo del pecado, hasta que es liberado por la verdad de Jesucristo (V. Jn. 8:32ss.).

6. Enseñanza tradicional de la Iglesia de Roma

Según el catolicismo romano tradicional, la justicia original de nuestros primeros padres era un *don sobreañadido;* por eso, aunque este don se perdió por el pecado, la naturaleza misma del hombre se mantuvo sin quebranto en cuanto al normal funcionamiento de sus facultades específicas, aunque le acosa la concupiscencia, *fomes* o acicate del pecado. El Concilio de Trento definió que, por el bautismo, queda borrado todo cuanto tiene razón de pecado y que, aunque permanece la concupiscencia, ésta no es propiamente pecado. Comoquiera que la pérdida del don de integridad deja al libre albedrío algún tanto desguarnecido frente a la tentación, tanto de la que proviene del exterior como de la que procede de la propia concupiscencia, la Iglesia de Roma admite que ningún ser humano es capaz de guardar toda la Ley de Dios por largo tiempo, sin el auxilio de la gracia.

Crítica: La justicia original no era algo *sobreañadido* a la naturaleza humana en su mismo origen, sino parte integrante del ser humano, conforme éste salió de las manos de Dios, puesto que Dios no hace nada imperfecto. Hemos de recordar que la comunión con Dios era fruto de la rectitud original del ser humano (V. Ecl. 7:29), como lo exigía el haber sido creado a imagen y semejanza del Creador. De ahí que la pérdida de la integridad original hirió al ser humano en lo más profundo de su ser existencial, alcanzando la depravación al hombre entero: al funcionamiento de sus facultades naturales, a su estado moral, a sus disposiciones internas, y a sus actos.

7. ¿Qué dice la Biblia?

Frente a todos estos sistemas, veamos qué dice la Biblia sobre la naturaleza del pecado:

A) Según la Biblia, *el pecado es una clase de maldad moral,* como lo demuestran todos los nombres con que la Palabra de Dios lo apellida, y a los que nos hemos referido en la lección 19.ª, punto 3 (V. entre otros, Gén. 4:7; Is. 48:8; 59:2; Rom. 1:18-32; 1.ª Jn. 3:4).

B) *El pecado tiene carácter absoluto,* no sólo porque va contra el Bien absoluto, que es Dios, sino también porque no existe una zona neutral entre el mal y el bien, desde el punto de vista ético personal. En efecto, aunque la materialidad de nuestras acciones pueda a veces parecer indiferente (como ir de paseo o leer el periódico), nuestra *intención* siempre marca, al menos implícitamente, un rumbo ético: o hacia Dios, guiados por el Espíritu Santo, o hacia el propio «yo», guiados por la carne (V. Mt. 10:32-33; 12:30; Lc. 11:23; Rom. 8:5-14; 14:5-8; 1 Cor. 10:31; Stg. 2:10).

C) *Siempre dice relación al carácter santo de Dios y a su voluntad* (puesto que ésta se identifica con el Bien). En efecto, el pecado es esencialmente oposición a la santidad de Dios (V. Rom. 1:32; 2:12-14; 4:15; 7:8; 8:7; Stg. 2:9; 1.ª Jn. 3:4).

D) *Incluye juntamente culpa y mancha* (V. Job 14:4; Jer. 2:13; 17:9; Mt. 6:12; 7:15-20; Rom. 3:19; 5:18; 8:5-8; Ef. 2:3; 4:17-19).

E) *Tiene su asiento en el corazón,* según el sentido semita de este vocablo, esto es, como fuente y raíz de toda la conducta humana (V. Prov. 4:23; Jer. 17:9; Mt. 15:19-20; Lc. 6:45; Heb. 3:12).

F) *No consiste sólo en actos, sino también en hábitos y disposiciones del interior* (V. Mt. 5:22,28; Rom. 7:7; Gál. 5:17,24). Esto significa que, como ya hemos dicho en otro lugar, no sólo somos *hacedores de pecados,* sino también *pecadores.* El pecado está profundamente enraizado en nuestra vida. No se puede curar con medidas pedagógicas, psiquiátricas o morales; sería como poner cataplasmas o inyecciones a un cadáver. Es absolutamente necesaria una *regeneración* espiritual: el «nuevo nacimiento» de Jn. 3:3ss., el «cambio de mentalidad» de Mc. 1:15, y la «renovación» de Rom. 12:2. Por tanto, en cuanto a este punto, Marx está en lo cierto («el hombre nace malo»), frente a Rousseau («el hombre nace bueno»).

8. Definición de pecado

Como resumen de todo lo expuesto hasta aquí, podemos definir el pecado, diciendo que es «la falta de conformidad con la ley moral de Dios, ya en actos, ya en disposiciones o estado».[18]

¿Pueden encerrar culpabilidad una disposición mala o un estado pecaminoso? Sí, y esto explica la culpabilidad de muchos pecados de ignorancia. Dice Strong: «El niño que odia a su padre, no puede, por medio de un simple acto de su voluntad, cambiar su odio en amor, pero no por eso es inocente».[19] En cuanto al ejercicio del libre albedrío, hemos de notar que la voluntariedad no implica necesariamente indiferencia previa, sino volición prefe-

18. V. Berkhof, *Systematic Theology,* p. 233; Strong, *Systematic Theology,* p. 549; Kevan, *o. c.,* vol. II, VIII, p. 9.

19. *O. c.,* p. 555.

rente.[20] Conciliando la incapacidad para obrar el bien con el libre juego del albedrío, dice Strong: «La impotencia para cumplir la ley es el resultado de una transgresión y es condenable en sí misma, pues no consiste en una deficiencia original, sino en un estado, ya fijado, de aficiones e intereses voluntariamente buscados».[21] En efecto, Satanás es pecador, a pesar de estar ya fijado.

CUESTIONARIO:

1. Exposición y crítica del gnosticismo en cuanto a la naturaleza del pecado. — 2. Teoría de Leibniz. — 3. Opinión de Spinoza. — 4. El evolucionismo radical. — 5. ¿Qué opinaba el pelagianismo? — 6. ¿Cuál ha sido, en este punto, la enseñanza tradicional católico-romana? — 7. ¿Qué dice la Biblia sobre la naturaleza del pecado? — 8. Definición del pecado. — 9. ¿Exime de culpabilidad el hecho de tener una mala disposición ya fijada?

20. V. Strong, *o. c.,* p. 557, y el análisis del concepto de libertad que ofrecemos en la lección 9.ª

21. *O. c.,* p. 558.

LECCION 22.ª RAIZ INTIMA DEL PECADO PERSONAL

1. El «yo» pecador, ese desconocido

En la lección 20.ª, hemos hablado del origen del pecado en general. Ahora vamos a ocuparnos de la raíz íntima del pecado personal. En otras palabras, vamos a preguntarnos cuál es la primera raíz viciada de la que surgen nuestras rebeldías contra la voluntad santa de Dios y su carácter santo. Recalquemos, una vez más, que el pecado, como mal absoluto, es la anti-verdad y el anti-bien; un ataque directo al carácter santo de Dios, al mismo tiempo que un fallo radical en la obtención de nuestro destino final y, por ello, una frustración o alienación existencial del hombre, hasta resultar éste ¡un desconocido para Dios!

Tengamos en cuenta que nuestros principales defectos no son aquellos que no nos avergonzamos en confesar, porque nos duelen de algún modo especial, hasta formar parte de nuestro atuendo, de la misma manera que hablamos de nuestra flebitis o de nuestro reúma. Nuestros defectos principales, los que más daño nos hacen, suelen pasar desapercibidos a nuestra vista, mientras resultan notorios a cuantos nos tratan de cerca. En este sentido, cada uno de nosotros alberga su defecto radical, su pecado capital, causa primordial de la acritud de su carácter y de sus fracasos en el plano de la vida de relación. Un caso típico es el del joven rico del Evangelio (V. Mt. 19:16ss.; Mc. 10:17-31; Lc. 18:18-30), quien pensaba haber

cumplido siempre los mandamientos de la Ley, sin percatarse de que en su corazón imperaba un ídolo desconocido para él, que le impedía entregarse al Señor.

Sin embargo, no es de estos defectos solapados, que determinan de incógnito el rumbo de nuestra conducta, de los que vamos a hablar aquí, sino de la raíz íntima del pecado en general.

2. La raíz del pecado en general

Sobre esta cuestión de cuál es la raíz íntima del pecado en general, se han propuesto distintas opiniones por parte de los teólogos:

A) Agustín de Hipona y Tomás de Aquino afirmaron que la raíz primera del pecado es el orgullo o soberbia, porque toda contravención de la ley divina tiene su origen en una disposición orgullosa a despreciar a Dios.[22] *Crítica:* Es cierto que el orgullo o la soberbia, por un exagerado concepto y una falsa estimación de sí mismo, suele ser un primer ingrediente de nuestras rebeldías contra Dios, pero no es la raíz primera del pecado, puesto que un juicio falso acerca de nosotros mismos tiene su origen en un sentimiento corrompido. Es decir, el pecado no se origina en la mente, sino en el corazón. La ruptura con Dios, a que se alude en Jer. 2:13, está determinada por el sentimiento de auto-suficiencia por parte del ser creado.

B) Los Reformadores, especialmente Lutero y Calvino, afirmaron que la raíz del pecado es la incredulidad. *Crítica:* Es cierto que la incredulidad es un pecado especial, porque se opone a la fe mediante la cual somos personalmente salvos; es, pues, un pecado *determinante* de condenación en el plano de la *aplicación* de la salvación (CREER O NO CREER: ESA ES LA CUESTION); pero la increduli-

22. V. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I.ª-II, p. 84, a. 2; II-II, p. 162, aa. 2 y 6.

dad tiene otras raíces más profundas, como vemos en Jn. 3:17-21; 9:41.

C) A. H. Strong sostiene que la raíz del pecado es el egoísmo. Parte de las siguientes bases: *a*) todo pecado se explica por egoísmo, mientras que el egoísmo no necesita ser explicado a base de otro pecado; *b*) así como el amor es la esencia de toda virtud, así también el egoísmo es la esencia de todo pecado.[23] *Crítica:* En cuanto a la primera base, Berkhof arguye con mucha razón que el egoísmo en sí no puede explicarnos casos como el de un ladrón que sacrifica su propio bienestar lanzándose a robar y arrostrando los peligros que ello comporta, únicamente por subvenir a las necesidades de su esposa y de sus hijos.[24] En cuanto a lo segundo, se impone una importante precisión: el amor no es la *esencia* de toda virtud, como pretende Strong, sino la *forma;* en otras palabras, sin el amor no hay virtud útil (V. 1.ª Cor. 13:1ss.); pero el amor no es la única virtud. Así tampoco el egoísmo es el único pecado.[25]

D) Berkhof pone la esencia del pecado en la disconformidad con la ley moral de Dios.[26] *Crítica:* No se trata aquí de averiguar la esencia o naturaleza del pecado, en lo que todos los teólogos cristianos están de acuerdo, sino la raíz más profunda del pecado, a lo cual Berkhof no da ninguna respuesta.

E) Examinando la Palabra de Dios, y especialmente el Evangelio según Juan, vemos que en la raíz de todo pecado hay un sentimiento de autosuficiencia para alcanzar la salvación y la felicidad (V. Gén. 3:1-6; Jn. 9:41; Rom. 10:2-3). Esto es lo que induce a cada uno a escoger *su propio camino* para desviarse de Dios (V. Is. 53:6, frente a Jn. 14:6). El mecanismo de la autosuficiencia opera de la manera siguiente: El instinto primordial del ser humano es el instinto de afirmación de la propia personalidad. Este instinto constituye ya lo que Freud llamaba el «ello», que catapulta al «yo» hacia una meta de superación. Frente a esta aspiración, se presenta como un freno u obstáculo el «super-yo», concretado en un mandamiento divino. El instinto se rebela entonces contra lo que estima como cortapisa y se lanza a comer del fruto prohibido, precisamente porque está *prohibido.*

23. *O. c.*, pp. 567ss.
24. *O. c.*, p. 230.
25. Es cierto que, en la base de todo pecado, hay cierto *egocentrismo* en forma de auto-suficiencia («self-sufficiency»), pero no *egoísmo* («selfishness»).
26. *O. c.*, pp. 230ss.

3. La raíz del pecado en Satanás

Analizando el primer pecado cometido en el Universo, el de Satanás, vemos que, en efecto, arranca de una orgullosa autosuficiencia:

A') La Escritura llama al diablo «*homicida*», «*mentiroso y padre de la mentira*» (Jn. 8:44; implícitamente, en 1.ª Jn. 3:12); que «*peca desde el principio*» (Jn. 8:44; 1.ª Jn. 3:8, aludiendo a Gén. 3:1ss.); y que «*no permaneció en la verdad*» (Jn. 8:44). También se le llama «*adversario*» (1.ª Ped. 5:8) y «*acusador*» (Zac. 3:1; Apoc. 12:10). Los teólogos y exegetas cristianos han visto descrito a Lucifer en Is. 14:12-15 (comp. con Dan. 8:10; Lc. 10:18; Ap. 12:4,9) y en Ez. 28:11-18.[27] Aunque el sentido literal de estos dos pasajes se refiere primeramente a los reyes de Babilonia y de Tiro respectivamente, Is. 14:12 y Ez. 28:15 apuntan obviamente a otro personaje como antitipo a quien aquellos epítetos convienen en exclusiva.

B') La raíz de este pecado se insinúa en Is. 14:14: «*...seré semejante al Altísimo*»: autosuficiencia montada en orgullo (comp. con Ez. 28:17 «*Se enalteció tu corazón a causa de tu hermosura...*»). Satanás pretende llegar a ser «*como Dios*» contra la voluntad de Dios, en rebeldía contra Dios; la misma rebeldía que sugerirá a nuestros pri-

27. V. mi libro *Un Dios en tres Personas*, pp. 226-231.

meros padres (V. Gén. 3:1ss.). Por eso, el ángel que le derrota (V. Ap. 12:7) se llama Miguel, palabra hebrea que significa: «¿Quién como Dios?».

C') El origen de este pecado de Satanás es un gran misterio: el misterio de una libertad en estado de prueba. Pero, ¿dónde encontró Luzbel el obstáculo para la correcta afirmación de su personalidad, ya que su mente era clara antes de rebelarse? La Escritura no nos lo dice, pero lo más probable es que Dios intimase la sumisión de los ángeles de alguna manera. El teólogo jesuita F. Suárez opina que Dios reveló a los ángeles la futura Encarnación del Verbo, intimándoles la adoración de que se habla en Heb. 1:6, en que se cita Dt. 32:43 según la versión de los LXX. En este supuesto, Lucifer y sus secuaces se habrían negado a prestar adoración al Hombre-Dios, y esta rebeldía constituiría la raíz del pecado de Satanás.

4. La raíz del pecado en nuestros primeros padres

Como puede verse por la lección 14.ª, punto 2, el pecado de nuestros primeros padres, lo mismo que el de Satanás, tuvo su raíz en la autosuficiencia. El diablo tentó a Eva induciéndola a desconfiar de Dios e instigándola a independizarse, para conocerlo y probarlo todo, sin necesidad de revelación ni de conducción por parte de Dios. La rebeldía de nuestros primeros padres produjo así un descarrío (V. Is. 53:6) y una contradicción con los criterios y las actitudes de Dios (V. Is. 55:8).

CUESTIONARIO:

1. ¿Resulta fácil descubrir la raíz de nuestros defectos? — 2. Distintas opiniones acerca de la raíz del pecado en general. — 3. ¿Es el egoísmo la raíz de todo pecado? — 4. ¿Dónde y cómo se origina el primer fallo ético en el ejercicio de nuestro libre albedrío? — 5. ¿Cuál fue la raíz del pecado de Satanás? — 6. ¿Dónde radicó la rebeldía de nuestros primeros padres?

LECCION 23.ª UNIVERSALIDAD DEL PECADO

1. Todo ser humano comete pecados

Todo ser humano que se halle en pleno uso de su razón, comete pecados y fomenta vicios, esto es, hábitos de pecado. Nos lo demuestran la Biblia, la Historia y la experiencia propia.

A) *La Biblia* a) declara explícitamente la universalidad del pecado. Así dice Pablo en Rom. 3:21-22: «*Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios*». Santiago asegura: «*Porque todos ofendemos muchas veces*» (Sant. 3:2). Y Juan, dirigiéndose a creyentes, dice: «*Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros... Si decimos que no hemos pecado, le hacemos a él mentiroso, y su palabra no está en nosotros*» (1.ª Jn. 1:8,10). V. también 1 Rey. 8:46; Sal. 143:2; Prov. 20:9; Ecl. 7:20,29; Mt. 6:12,14; Lc. 11:3; Rom. 3:10,12,19,20; Gál. 3:22; *b*) también declara la común condenación, a menos que uno crea de veras en Jesucristo, pues el mundo entero yace en el Maligno (V. Jn. 3:15-21,36; 1.ª Jn. 5:19); *c*) por ello, expresa la universal necesidad de redención, conversión, regeneración y arrepentimiento, juntamente con la fe (V. Mc. 16:16; Jn. 3:3,5,16; 6:50; 12:47; Hech. 4:12; 17:30; 20:21); *d*) ataca la autosuficiencia (V. Mt. 9:12,13; Lc. 10:30-37; Jn. 9:41; Hech. 10:35; Rom. 2:14; 3:9); *e*) no admite perfección absoluta en esta vida, pues la perfección de que

se habla en Mt. 5:48 es una condición *inicial*, necesaria para ser verdadero creyente (comp. con Mt. 19:21 y paralelos, así como con Flp. 3:12-15); *f*) la madurez aludida en 1 Cor. 2:6 es la opuesta a la puerilidad o, más probablemente, como demuestra Ch. Hodge,[28] a la incredulidad (nótese que el Apóstol no dice «pneumatikóis» = espirituales, sino «teleióis» = perfectos).

B) *La Historia* a') nos presenta la práctica universal del sacerdocio y del sacrificio, ya desde la más remota antigüedad, lo que denota la consciencia de una común indignidad y culpabilidad, por la que se cree necesario aplacar a Dios o a los dioses; b') nos dice que todo hombre sincero ha confesado esta universal culpabilidad. Dice un proverbio chino: «Sólo hay dos hombres buenos: el uno ha muerto ya, y el otro no ha nacido aún». Por eso, acostumbramos a decir: «no hay nadie perfecto»; «todos tenemos nuestros fallos». Séneca decía: «Todos somos malos. Lo que uno echa en cara a otro, lo encontrará en su propio seno». Cicerón también aseguraba: «La naturaleza nos ha dado tenues chispas de conocimiento; nosotros las extinguimos con nuestras inmoralidades». Ya en la Era Moderna, decía Shakespeare en su drama *Enrique VI*, II, 3,3: «Guárdate de juzgar, pues todos somos pecadores». Y el gran pensador alemán Goethe añadía: «No he visto cometer ninguna falta que yo mismo no la pudiese también haber cometido».[29]

C) *La propia experiencia del creyente.* Ella nos enseña que a") sólo por la gracia de Dios podemos hacer algo bueno. El 2.° Concilio de Orange (año 529) declaró con palabras de Agustín de Hipona: «Nadie tiene de suyo sino mentira y pecado».[30] También es cierto que hay una gracia común que se ofrece a todos (V. Jn. 1:9; 1.ª Tim. 2:4-5), para que el pecado sea sobrepujado por la gracia

28. En su *Comentario a la 1.ª Corintios*. Trad. de M. Blanch. (Londres, Banner of Truth, 1969), p. 31.
29. Citado por Strong, *o. c.*, p. 575.
30. Denzinger — Schönmetzer, n.° 392.

(V. Rom. 5:20). El mismo Agustín decía también: «No hay hombre que no sea capaz de caer en el mismo pecado que cualquier otro hombre, si lo deja de su mano el que creó al hombre». La parábola del hijo pródigo nos muestra al «honesto» hermano mayor como un calculador y un envidioso (V. Lc. 15:25-32). Dice Seelye: «Ninguna virtud está a salvo, a no ser que posea entusiasmo».[31] b") Mientras que los más piadosos se reconocen pecadores, la pretensión de bondad es, como en el fariseo (V. Lc. 18:9-14), indicio de soberbia espiritual que lleva a caídas no tan espirituales.[32] Strong refiere que J. J. Rousseau, al morir, dijo, dirigiéndose a Dios «¡Eterno Ser, el alma que te devuelvo está tan pura en este momento como lo estaba cuando salió de ti; hazla partícipe de tu felicidad!»; y, sin embargo, fue un hombre lleno de vicios. Igualmente, el almirante inglés H. Nelson, después de recibir la herida mortal en la batalla de Trafalgar, afirmó: «Nunca he sido un gran pecador». Lo cierto es que, en aquel preciso tiempo, estaba viviendo en notorio adulterio.[33]

2. Inconsciencia no equivale a inocencia

Como veremos en la lección 25.ª, la conciencia de pecado no siempre está viva en un pecador o en un criminal. De hecho, muchas veces los mayores criminales llegan a hacerse inconscientes de sus propios delitos. Strong presenta [34] las siguientes razones para explicar dicha aparente anomalía:

31. Citado por Strong, *o. c.*, p. 576.
32. Uno de los entrevistados por J. M.ª Gironella en su libro *100 españoles y Dios*, se atreve a decir que, si no hubiese Dios, tendría que existir para él solo, por que «se lo ha ganado». Esto se parece mucho a cierto ultrapelagianismo.
33. V. Strong, *o. c.*, p. 577. Un condiscípulo mío de Seminario le dijo al profesor de Matemáticas: «Yo nunca siento tentaciones». A lo que replicó el profesor: «Será porque siempre las consiente».
34. *O. c.*, p. 577.

A') Para conocer a fondo el mal del pecado, es preciso resistirle, que es lo que precisamente no suele hacer un criminal.

B') A veces, Dios refrena al pecador para que no cometa peores pecados. El criminal es consciente de esa fuerza interior que le frena, pero la atribuye a su propia bondad, en vez de referirla a Dios.

C') Aunque el Señor nos habla en Jn. 16:9 de la convicción de pecado que el Espíritu Santo produce en el mundo, el juicio de Dios sobre el pecado no se ha manifestado aún con toda su fuerza y evidencia; por ello, la gran masa de pecadores y criminales no se percatan de que la ira de Dios pende sobre ellos como la espada de Damocles.

D') De suyo, el pecado tiende a cegar al pecador, pues le va endureciendo la epidermis de la conciencia moral. La voz o el silbo del pastor puede sonar con la misma o mayor fuerza, pero la oveja que se descarría (V. Is. 53:6) la va oyendo cada vez más débilmente.

E') En realidad, sólo el que ya es salvo puede mirar al fondo del abismo del que le ha sacado la mano misericordiosa del Señor y percatarse de la profunda miseria en que se encontraba (V. Sal. 51:3; 90: 8; Is. 6:5).

Después de todo esto, deseamos hacer una importante advertencia. Es muy bueno, y la propia Palabra de Dios nos exhorta a ello, recordar nuestros pecados como un motivo de gratitud al Señor y un estímulo para la constante actitud de arrepentimiento que todo creyente debe albergar en su corazón; pero hemos de evitar el que un insistente reconocimiento de nuestra naturaleza pecaminosa pueda provocar en nosotros un morboso sentimiento que nos incline a ver en toda nuestra conducta pecado, pecado, pecado. Podría conducirnos a una especie de fatalismo y a caer con más frecuencia en los mismos pecados que tratamos de evitar, pues nos hallaríamos dominados por la sugestión de que son *inevitables*.

3. Todo ser humano posee una naturaleza pecaminosa

La Biblia nos dice, no sólo que todo hombre comete pecados, sino también que todo hombre posee una naturaleza corrompida por el pecado; es decir, cometemos pecados porque somos pecadores, no viceversa. En efecto, la Sagrada Escritura:

A") Atribuye a la corrupción interior con que nacemos, los actos de pecado y las disposiciones pecaminosas (V. Job 14:4; Sal. 19:12; 51:5,6; Jer. 13:23; 17:9; Mt. 7:11; 12:34; Lc. 6:43-45; Jn. 3:6; Rom. 7:24);

B") Nos dice que todos somos, por naturaleza, inmundos e «*hijos de ira*» (V. 1.ª Cor. 7:14; Ef. 2:3, comp. con Gál. 2:15);

C") En Rom. 5:12-14, nos muestra la universalidad de la muerte como una consecuencia de la universalidad del pecado, y esto *por naturaleza*, puesto que también mueren los niños a pesar de no haber cometido pecados personales «*a la manera de la transgresión de Adán*».

CUESTIONARIO:

1. ¿Qué nos dice la Biblia acerca de la universalidad del pecado? — 2. ¿Confirma la Historia de la humanidad tal aserto? — 3. ¿Qué nos dice la propia experiencia? — 4. ¿Cómo se explica que un criminal llegue a ser inconsciente de sus propios delitos? — 5. ¿Somos pecadores porque cometemos pecados o viceversa? — 6. ¿Qué dice la Biblia a este respecto?

LECCION 24.ª LA DEPRAVACION CAUSADA POR EL PECADO

1. Tres aspectos del pecado

Al analizar en la lección 19.ª la noción de pecado, veíamos que todo pecado comporta: *a*) una *injuria* contra el carácter santo de Dios; *b*) una *subversión* del orden moral establecido por Dios; *c*) una *desviación* personal de la correcta relación con Dios.

Por tanto, el pecado es, a un mismo tiempo, injuria, desorden y mancha. Ahora bien: a') como injuria a Dios, exige una *satisfacción* personal por parte del pecador; b') como daño inferido al orden moral, constituye una *deuda* real que hay que abonar; c') como desviación moral, requiere una *rectificación*.

Esta última dimensión del pecado, por afectar directamente al pecador, se hunde en las mismas raíces de su ser, puesto que produce una mala inclinación o surge de una naturaleza ya *depravada* a causa del pecado original, que hemos contraído por solidaridad racial con nuestra cabeza natural y jurídica, el Primer Adán. Esta depravación es, pues, causa y efecto de la *culpabilidad* que el pecado comporta de nuestra parte, en cuanto que es una injuria contra el *carácter* santo de Dios. Por comportar también un desorden, es decir, una rebelión contra la *voluntad* santa de Dios, el pecado reclama una *reparación* penal.

Así pues, junto a la *depravación* de la naturaleza, hallamos en el pecado un reato de *culpa* y un reato de *pena*. En esta lección, vamos a tratar de la depravación o corrupción de la naturaleza humana por el pecado. En las dos lecciones siguientes, trataremos respectivamente del reato de culpa y del de pena.

2. Elementos de la corrupción original

La corrupción original consta de dos elementos: A) uno *negativo*, que consiste en la ausencia de la justicia original; B) otro *positivo*, constituido por la presencia del mal en el interior del ser humano. Por eso, la salvación consta igualmente de dos elementos: A') uno negativo, que implica la liberación del mal: del poder del pecado y del castigo por el pecado; B') otro positivo, que implica la comunicación del bien: la semejanza con Dios, y la realización del tipo ideal de ser humano.[35]

3. En qué consiste nuestra total depravación

Acerca de la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original, las principales opiniones son las siguientes:

1) Los antiguos escritores eclesiásticos griegos, en general, y los arminianos después, la tomaron por una especie de *enfermedad*.

2) Los maniqueos y, en tiempos de la Reforma, Flacio Ilírico, la consideraron como una *sustancia mala*. Como efecto de esta transformación óntica, el hombre habría perdido del todo la imagen de Dios y habría recibido la imagen del diablo.

3) Agustín de Hipona, y la mayor parte de los escritores eclesiásticos de Occidente tras él, la definieron como una mera «*privación del bien*».

35. V. Strong, *o. c.*, p. 637.

4) Los Reformadores del siglo XVI, de acuerdo con la Biblia, vieron en ella una *positiva disposición* y *activa inclinación* al mal, que cristalizan en una total depravación moral y en una total incapacidad en el orden de la salvación.[36]

Ahora bien, la *total depravación* a la que aquí nos referimos:

A) No significa:

a) que el hombre *natural* (no regenerado espiritualmente) no posea ningún conocimiento de Dios (V. Rom. 1:18-21); o

b) que no tenga conciencia para discernir el bien del mal (V. Jn. 8:9; Rom. 2:15). También el inconverso puede reaccionar, ante la voz de la conciencia, con aprobación o remordimiento. Dice A. Strong: «Los músculos de la pata de una rana se contraen al paso de una corriente eléctrica; así también un hombre espiritualmente muerto vibra al contacto de la ley divina».[37]

c) Tampoco quiere decir que nunca sienta admiración por la virtud.

d) ni que no merezca cierta aprobación de parte de los hombres (V. Mt. 6:2,5,16), y aun de parte de Dios (V. Mc. 10:21),

e) ni que haya de pecar de todos los modos posibles o con la mayor intensidad posible, ya que hay pecados que necesariamente excluyen otros; así, la avaricia puede contrarrestar la gula o la lujuria.[38]

f) Cabe también un empeoramiento moral del pecador, lo cual supone gradación en el mal (V. Gén. 15:16; Mt. 23:23; 2 Tim. 3:13).

g) Finalmente, existe en el mundo de los inconversos una acción preventiva contra mayores pecados, debida a la

36. V. Berkhof, *o. c.*, pp. 245-246.
37. *O. c.*, p. 638.
38. En su *Vida del Buscón*, Quevedo describe el rostro del Licenciado Cabra como afeado por «unas búas de resfriado, ca las de vicio cuestan dinero».

gracia común que la luz de Cristo irradia por medio de la convicción del Espíritu y por el testimonio de la Iglesia (V. Mt. 5:13-16; 11:24; Jn. 1:9; 16:8).

B) Significa:

a') que la referida depravación se extiende a todas las facultades específicamente humanas, desorientándolas (no por mutación sustancial, sino por desequilibrio psíquico-moral) y a todos los elementos constitutivos del hombre, de modo que no hay en él *ningún bien* en correcta relación con Dios (V. Rom. 3:9; 7:18,23; 2.ª Cor. 7:1; Ef. 4:18; Tito 1:15; Heb. 3:12);

b') que dicha depravación destituye radicalmente al ser humano del verdadero amor a Dios que la Ley demanda, pues el hombre caído se ama a sí mismo y a otros seres más que a Dios, y hasta siente aversión hacia Dios (V. Mal. 1:6; Jn. 5:42; Rom. 8:7; 2.ª Tim. 3:2,4). Ello es consecuencia de haber perdido el hombre la semejanza moral con Dios. Dice Strong: «Intentando ser un dios, el hombre se convirtió en un esclavo; buscando independencia, ha cesado de ser dueño de sí mismo».[39] La resultante disposición egocéntrica del ser humano le ha cegado el entendimiento, le ha embotado el sentimiento y le ha esclavizado la voluntad.

4. La total incapacidad

En cuanto a este punto, tenemos a lo largo de la Historia de la Iglesia la misma diversidad de opiniones que en el punto anterior. Los pelagianos afirmaron la *total capacidad* natural de todo ser humano en el orden de la salvación. Los semipelagianos y los arminianos admitieron una universal capacidad impartida por la gracia común. La Iglesia de Roma enseña que el hombre caído puede hacer cosas buenas en el orden *natural;* pero no puede hacer nada, como es conveniente, que tenga relación con la

39. *O. c.*, p. 591.

salvación, a no ser con la ayuda y prevención de la gracia, que a todos se da de un modo, al menos remotamente, *suficiente*.

De acuerdo con la Palabra de Dios, y como ya hemos dicho en otro lugar, sostenemos que el hombre caído ha conservado la *libertad*, pero no la *capacidad* para el bien. Esta incapacidad total: A) no significa que el hombre caído no pueda hacer ningún bien del orden natural o civil, e incluso religioso (en cuanto a las observancias exteriores que las religiones prescriben); puede también evitar otros pecados mayores, así como el pecado contra el Espíritu Santo; puede rechazar algunas tentaciones y buscar a Dios por motivos interesados. B) Significa que el hombre ha perdido la radical orientación espiritual hacia Dios, por culpa de su egocentrismo, de su autosuficiencia y de su carácter rebelde, y que no puede cambiar por sí mismo su carácter ni su conducta, de modo que sea capaz de amar a Dios sobre todas las cosas y de cumplir su santa Ley. En este aspecto, no puede realizar ni siquiera *un sólo acto* que alcance el nivel moral prescrito por Dios.

5. Objeciones

Las objeciones más corrientes contra la doctrina que acabamos de exponer son las siguientes:

1) Si he nacido incapaz de hacer el bien, ¿por qué se me hace responsable de mi depravación? *Respuesta:* Es cierto que hemos nacido con incapacidad de hacer el bien, pero esta incapacidad natural ha sido culpablemente contraída, por muy misterioso que nos parezca esto. Tendríamos excusa si el hombre hubiese salido de las manos de Dios con dicha incapacidad.

2) No parece justo que Dios mande a todos arrepentirse (V. Hech. 17:30), si estamos incapacitados para ello, como estamos incapacitados para creer. *Respuesta:* Aunque no está en manos del hombre pecador el cambiar su

estado, el arrepentirse, el creer, etc., debe, sin embargo, poner de su parte lo que Dios le ordena, pues Dios también pondrá de su parte lo que el hombre necesita para salvarse. De la misma manera que el sembrador tampoco puede hacer que el trigo germine y crezca —eso compete a Dios—, pero no por eso deja de sembrar.

CUESTIONARIO:

1. ¿Cuáles son las tres dimensiones del pecado y qué comportan? — 2. ¿Cuáles son los elementos de la corrupción original? — 3. Opiniones teológicas acerca de la depravación que el pecado comporta. — 4. ¿Qué significa el concepto de total depravación? — 5. ¿En qué consiste la total incapacidad del inconverso en orden a su salvación? — 6. ¿Por qué somos responsables de nuestra depravación? — 7. ¿Cómo puede Dios mandar que nos arrepintamos, si somos incapaces de ello?

LECCION 25.ª CULPABILIDAD DEL PECADO

1. Noción

Entendemos por culpabilidad la cualificación de un acto como merecedor de un castigo, estando obligado el infractor a dar una satisfacción a la justicia de Dios por la violación responsable de la ley.[40] Por eso, la *«ira de Dios»* (Rom. 1:18) es la reacción del carácter santo de Dios contra el pecado. La justicia de Dios amenaza al hombre pecador, por cuanto éste es digno de castigo.

2. Relación del reato de culpa con el de pena

Así pues, siendo la culpa en sí misma una intrínseca disconformidad del acto pecaminoso con la ley moral, por constituir una *infracción* de la misma, el reato de pena es la obligación de satisfacer a la justicia divina por la violación de la ley. El acto culpable es imborrable («lo hecho no puede ser no-hecho») e intransferible, puesto que se trata de algo existencialmente personal. En cambio, la obligación de dar una satisfacción a la justicia divina puede quedar cancelada si la deuda es satisfecha en forma que el carácter santo de Dios quede vindicado y la injuria inferida quede compensada por una reparación condigna.

Ahora bien, el pecado, en cuanto que es una *injuria* a la infinita santidad de Dios, comporta una deuda personal,

40. V. Strong, *o. c.*, p. 644.

como cuando una persona da una bofetada a otra, necesitándose por tanto una satisfacción *personal* para reparar la injuria. En tal caso, la injuria (y la consiguiente obligación de repararla mediante una satisfacción equitativa) es tanto mayor cuanto más noble es la persona injuriada, puesto que, siendo la violación de un *derecho ajeno*, es éste el que señala la medida de la gravedad de la injuria. En cambio, el valor de la satisfacción se mide por la dignidad de la persona que hace la reparación, pues ésta expresa, como todo obsequio, la intención de la persona donante.

3. Sólo el Hijo de Dios, hecho hombre, pudo reparar el pecado del hombre

De lo dicho se deduce que, para contrapesar la injuria que el pecado infiere a la santidad divina, hacía falta que el reparador fuese también de nobleza infinita, divina. La satisfacción que hubiese podido ofrecer la humanidad entera nunca habría podido llegar al nivel exigido; 1.º, por ser *indigna*, al proceder de una humanidad *pecadora;* 2.º, por ser limitada por la condición misma de todo ser creado, que es incapaz de dar una satisfacción infinita.

Por eso, nuestro sustituto tenía que ser el Hijo de Dios hecho hombre. Sólo un hombre podía hacerse solidario de nuestra responsabilidad entrando a formar parte de nuestra raza y asumiendo sobre sí la obligación de satisfacer, por nosotros y en nuestro lugar, a la justicia de Dios violada por el pecado. Sólo una persona divina podía ofrecer una satisfacción que equilibrase, en los platillos de la balanza, el peso de una injuria hecha a la santidad infinita. El Hijo de Dios, Dios verdadero y hombre inocente, en una sola persona divina, engendrada por el Padre como respuesta generosa al mismo y por la que fue creado el hombre a imagen y semejanza de Dios, podía satisfacer equitativamente la injuria y reparar la imagen

de Dios deteriorada en el hombre por el pecado. Así, la solidaridad con Jesús nos cancela la deuda ya contraída por la solidaridad con el Adán pecador (V. Rom. 5:12ss.; 1 Cor. 15:22; Ef. 2:1-6; Heb. 2:10-18; 5:8-9; 7:22-28; 9:14,23-26; 10:8-14,18-22). De ahí la profundidad de la frase de Juan el Bautista: «*He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo*» (Jn. 1:29), donde el verbo «quitar» significa en el original, tanto el *retirar* de nosotros el pecado como el *llevárselo* y *cargarlo* sobre sus hombros.[41]

4. Condiciones requeridas para la culpabilidad

A) Sólo se puede ser culpable de un acto en el que se ha tomado parte. Por tanto, uno no debe ser castigado sin haber participado en la transgresión (V. Prov. 17:15; Ez. 18:20; Jn. 9:3). Esto tiene su excepción en la condenación de nuestro sustituto, Jesucristo (V. 2 Cor. 5:21). Este texto nos enseña claramente que Jesús, siendo inocente en cuanto al reato de culpa, se hizo responsable por nosotros en cuanto al reato de pena; es decir, aun cuando no cometió ningún pecado, cargó con la obligación de responder ante la justicia divina por los pecados de todo el mundo (1 Jn. 2:2).

B) La culpabilidad es resultado directo del pecado, en cuanto que es algo objetivamente inherente al acto pecaminoso como tal, mientras que la depravación es algo que afecta directamente al sujeto pecador. Por su antagonismo con la *santidad* de Dios, el pecado comporta *polución* o mancha interior; por su antagonismo con la *voluntad* de Dios, *culpabilidad* (V. Sal. 51:4-6), la cual es descrita en el Nuevo Testamento como *deuda* (V. Mt. 5:21; 6:12; Lc. 13:4; Rom. 3:19; 6:23; Ef. 2:3). Polución y culpabilidad no siempre siguen el mismo camino: el pecador puede ver descargada su culpa por la misericordia de Dios, reteniendo la depravación (V. 1 Jn. 1:7-8), mientras que Jesucristo pudo cargar con la culpabilidad, en cuanto que ésta comporta la obligación de sufrir la pena, sin alcanzarle la depravación (V. 2.ª Cor. 5:21 «*al que no conoció pecado...*»).

41. Más detalles en el vol. IV de este CURSO.

C) Tampoco debe confundirse la culpabilidad con la conciencia de pecado (V. Lev. 5:17), puesto que la culpabilidad dice relación a Dios, mientras que la conciencia supone una reflexión sobre sí mismo. Más aún, la conciencia llega a cauterizarse, a endurecerse (como una cicatriz en carne viva que se cauteriza con un hierro candente), a medida que se incrementa la culpa o el empecatamiento (V. Sal. 19:12; 51:6, comp. con 2.° Sam. 12:1ss.; Ef. 4:18-19; 1 Tim. 4:1-3; 2 Tim. 3:13 «*...y siendo engañados*»). Esto no quiere decir que se pueda silenciar completamente la voz de la conciencia. Como dice Strong, «puede pasar el tiempo del arrepentimiento, pero no el del remordimiento».[42]

En contraste con el amortiguarse de la conciencia a medida que el hombre se hunde en el pecado, tenemos el gran consuelo que la frase del Bautista en Jn. 1:29 ofrece a todo verdadero creyente, pues el que ha sido perdonado por la misericordia de Dios mediante la obra de Jesús en el Calvario, puede tener una conciencia muy viva de la gran seguridad de que su pecado *ha sido quitado.*

CUESTIONARIO:

1. ¿Qué entendemos por reato de culpa? — 2. ¿En qué se diferencia el acto culpable como tal, de la obligación de satisfacer a la justicia divina? — 3. ¿Cómo se miden

42. *O. c.*, p. 647. De los que van al Infierno, se dice en Mc. 9:44,46,48, que «*el gusano de ellos no muere*». Este gusano es símbolo del remordimiento eterno de todos aquellos que rehusaron arrepentirse en esta vida. Judas mismo sintió remordimiento, pero no arrepentimiento (comp. M. 27:3, donde el original no dice «*metanoethéis*», que supondría un sano cambio de mentalidad, sino «*metamelthéis*», que indica una preocupación, con 2 Cor. 7:9-10).

respectivamente el nivel de una injuria y el de la satisfacción? — 4. ¿Qué repercusión tienen estas consideraciones con relación a la obra del Calvario llevada a cabo por el Dios-Hombre? — 5. ¿Cómo pudo Jesús salir responsable de actos culpables en los que no había tomado parte? — 6. ¿Van la culpabilidad y la depravación siempre por el mismo camino? — 7. ¿En qué se diferencia la culpabilidad de la conciencia de pecado?

LECCION 26.ª CASTIGO DEL PECADO

1. Noción de pena

La pena o castigo sigue a la culpa, como la sombra al cuerpo, y consiste en un sufrimiento o pérdida, directa o indirectamente impuestos por el legislador, como vindicación de la justicia ultrajada por la violación de la ley. Desde el punto de vista teológico, la pena es el castigo intimado e impuesto por Dios a causa del pecado.

2. Aclarando conceptos

Aunque en algunos aspectos puedan coincidir, no debe confundirse el concepto de *pena* con el de *penalidad*.

Se llama *penalidad* toda dificultad que, aun sin existir culpa personal que la requiera, comporta pérdida, incomodidad, fatiga o sufrimiento. Es cierto que todas las penalidades del ser humano son efecto del pecado original, pero no siempre van ligadas al pecado personal (V. Jn. 9:3). De la misma manera que los bienes (V. Mt. 5:45), también los males físicos son comunes a justos y a impíos (V. Job 2:10). Dios no hace milagritos para que el granizo, la inundación, el incendio, la enfermedad, el dolor, etc. no alcancen a los suyos. Pero la penalidad comporta un triple bien: A) es un clarinazo que nos advierte de nuestra condición de peregrinos (V. Ecl. 7:2); B) un «castigo» (= corrección) o purificación, de parte de la misericordia

de Dios como de un padre amoroso (V. Jer. 10:24; 1 Cor. 11:32; Heb. 12:6; Ap. 3:19); C) una participación en los sufrimientos de Jesucristo (V. Flp. 1:29; Col. 1:24).[43]

La *pena,* en cambio, es esencialmente una necesaria reacción de la santidad divina contra el pecado. Por tanto, la pena no es fundamentalmente: *a*) una corrección pedagógica, pues la pena responde a la *justicia,* mientras que el castigo pedagógico proviene del *amor; b*) tampoco es un remedio preventivo, porque el fin primario de la pena no es la protección de la sociedad, aunque esto pueda conseguirse incidentalmente. No es justo imponer una pena para prevenir un mal, y lo que no es justo en sí no debe hacerse, aunque se invoque el bien común como pretexto. De lo contrario, podría cometerse un crimen «protector»; especialmente, si el presunto criminal estaba dispuesto a sufrir la pena.

3. La pena del pecado

La pena del pecado es *muerte.* Ya lo advirtió Dios al primer hombre: «...*no comerás; porque el día que de él comieres,* CIERTAMENTE MORIRAS» (Gén. 2:17). Y el Apóstol asevera: «*Porque la paga del pecado es muerte*» (Rom. 6:23). Si se compara este lugar con Rom. 4:4, se advierte que la pena no es sólo el mal salario «en metálico» que se consigue con el pecado, al afrontar la ira de Dios (Rom. 1:18; Jn. 3:36; Heb. 10:31), haciendo lo que es abominación a Yahveh (Jer. 44:4), sino también una mercancía «en especie» (griego «opsonía») que uno se procura pecando, como quien recibe un salivazo en la cara, por escupir al Cielo. Dice en Prov. 5:22: «*Prenderán al impío sus propias iniquidades, y retenido será con las cuerdas de su pecado*».

43. Decía C. H. Spurgeon que, muchas veces, Dios nos envía sus cartas de amor en sobres de luto.

Así como el concepto de *vida* arranca de la íntima comunión con el Dios viviente, también la *muerte,* como paga del pecado, comporta primordialmente el apartamiento de Dios; por eso indica:

A) radicalmente, la muerte *espiritual* (Gén. 2:17. Adán no murió físicamente aquel día, pero entonces comenzó la muerte su tarea), que desemboca en la muerte *segunda* o muerte eterna (V. Mt. 8:22; 10:28; 25:41; Lc. 15:32; Jn. 5:24; 8:51; 11:26; Hech. 1:25; Rom. 5:12,14,18,21; 8:13; Ef. 2:1; 5:14; 1 Tim. 5:6; Heb. 10:31; Stg. 5:20; 1 Jn. 3:14; Ap. 3:1; 14:11);

B) consiguientemente, la muerte física, o separación del alma y del cuerpo, con todo lo que, mediata e inmediatamente, produce en nosotros el momento final del morir (V. Gén. 3:19; Núm. 16:29; 27:3, donde la LXX traduce «por causa de su pecado»; Sal. 90:7,9; Is. 38:17,18; Jn. 8:44; 11:33; Rom. 1:32; 4:24,25; 5:12,14,16,17; 6:9,10; 8:3, 10, 11; 1 Cor. 15:21,22; Gál. 3:13; 1 Ped. 4:6).

C) Equivalentemente, un juicio de Dios contra el pecado en la persona del pecador (comp. la idea de *visitación* en Núm. 16:29 con Lc. 19:44 y 1 Ped. 2:12). Un juicio que puede significar una corrección en forma de muerte prematura (V. 1 Cor. 11:30-32), aunque para el creyente la muerte haya perdido su fuerza de separación de Dios, como veremos en el punto siguiente.

4. Muerte y comunión con Dios

La muerte no existía en el Paraíso, cuando el primer hombre y la primera mujer estaban todavía en comunión con Dios. La muerte entró por el pecado (Rom. 5:12), como Dios había anunciado a nuestros primeros padres (Gén. 2:17). Ya hemos aludido en otro lugar al hecho curioso que la Biblia nos presenta al describir el final de la peregrinación de varones como Enoc y Elías, que fueron trasladados sin pasar por «los dolores de la muerte» (Hech.

2:24), por la estrecha comunión que tuvieron con Yahveh, *caminando con Dios* (comp. Gén. 5:24 con Is. 55:8). Por tanto, la muerte no es *connatural* al ser humano *como tal*, según salió de las manos de Dios.

Por eso, la muerte no es para el creyente una pérdida, sino una ganancia (Flp. 1:21-23, comp. con Jn. 11:25; 14:3; Rom. 8:1; 1 Cor. 15:54-57; 2 Cor. 5:1-9). Y lo es desde el primer momento en que su alma sale del cuerpo (V. Lc. 23:43; 2 Cor. 5:8; Flp. 1:23; Ap. 14:13, donde el descanso no se hace esperar).[44] De tal manera queda privada la muerte de su aguijón, que, para el creyente, viene a ser un *sueño* (Mc. 3:39; Jn. 11:11; Hech. 7:60; 1 Cor. 11:30). Por eso pusieron los primeros cristianos a sus lugares de enterramiento el nombre de cementerios, que significa «dormitorios». Minucio Félix decía ya en su libro *Octavio:* «Los cuerpos en el sepulcro son como los árboles en invierno; ocultan su verdor vigoroso bajo una engañosa aridez».[45] Y un poeta anónimo ha dejado escrito:

«Christ did not send, but came himself to save;
The ransom price he did not lend, but gave;
Christ *died*, the shepherd for the sheep;
We only *fall asleep*».[46]

(«Cristo no envió a otro, sino que vino él mismo a salvar;
No prestó, sino que dio el precio del rescate;
Cristo *murió;* el pastor, por las ovejas;
Nosotros sólo nos *dormimos*»)

44. Sobre la doctrina de la Iglesia de Roma acerca del Purgatorio, véase mi libro *Catolicismo Romano*, pp. 192-194, y Berkouwer, *Sin*, páginas 546ss.

45. «Ita corpus in sepulcro, ut arbores in hiberno: occultant virorem ariditate mentita» (todo el contexto es de exratordinaria belleza. V. Rouet de Journel, n.° 272).

46. V. Strong, *o. c.*, p. 659.

CUESTIONARIO:

1. Definición de pena. — 2. ¿En qué se diferencia la pena de una mera penalidad? — 3. ¿Para qué sirve el sufrimiento? — 4. ¿Qué es y qué no es la pena como castigo del pecado? — 5. ¿Qué relación tiene el pecado con la muerte? — 6. ¿Qué aspectos comporta la muerte como castigo del pecado? — 7. Relación entre la comunión con Dios y la vida. — 8. ¿Qué es la muerte para un verdadero creyente?

LECCION 27.ª CLASES DE PECADOS

Un equivocado concepto de justificación pudo inducir a varios teólogos católico-romanos a suponer que la Reforma no hizo distinción entre pecados más o menos graves. Para aclarar ideas, diremos que, siendo nuestra única justicia (en cuanto posición legal ante Dios) una justicia *imputada* (V., por ejemplo, 2 Cor. 5:21), no admite diversidad, variación, limitación ni acabamiento. El perdón de Dios supera la maldad del pecado en mayor proporción que la bóveda del firmamento se levanta por encima de los mal llamados «rascacielos», lo mismo que sobre la mísera cabaña del mendigo. Como decía un actual predicador inglés: «Para Dios, no hay nadie demasiado malo, aunque puede haber alguien demasiado bueno» (se entiende: en su propia opinión, como el fariseo. Léase Jn. 9:39-41, comp. con Lc. 18:9-14). Pero ello no quiere decir que todos los pecados sean iguales, como tampoco los edificios tienen todos la misma altura. Vamos a presentar las principales clasificaciones de pecados.

1. Pecado original y pecado actual o personal

El pecado original fue un acto personal de Adán y, al mismo tiempo, una depravación de la raza humana por solidaridad racial con nuestra primera cabeza natural y jurídicamente representativa. En este segundo sentido, nos referimos aquí al pecado original para distinguirlo del

pecado personal o actual, en el que interviene directa e inmediatamente la propia voluntad de la persona culpable. El original produce una corrupción más profunda en cuanto a la incapacidad en que se halla el hombre caído para levantarse por sí mismo de su lamentable estado de condenación, pero queda contrarrestado en los niños y en los que no han adquirido el uso normal de su razón, por la obra de Jesús en el Calvario (V. Mt. 19:14). El personal implica mayor culpabilidad, puede producir hábitos viciosos y ahonda la depravación ya heredada (V. Mt. 23:32).

2. Pecados de ignorancia y de malicia

El hombre caído peca por ignorancia inculpable muy raras veces.[47] La Psicología Profunda ha descubierto los móviles inconfesables, a veces inconscientes, que subyacen a muchos de nuestros actos pecaminosos de cuya culpabilidad no llegamos a percatarnos del todo. Existe, pues, una especie de ignorancia culpable[48] (V. Mt. 15:14-20; Mc. 8:17-18; Lc. 24:25; Heb. 9:7), que la Biblia llama explícita o implícitamente *insensatez* (V. Núm. 15:29-31; Sal. 139:23-24; Ecl. 7:25; 8:11; Is. 32:6; 42:19; Mt. 7:26; 10:15; 25:3; Lc. 12:47-48; 23:34; Jn. 19:11; Hech. 17:30; Rom. 1:30-32; 2:12; Gál. 1:7; 3:1, donde el Apóstol insinúa que, a la vista de la Cruz, se necesitaba una especie de «embrujo» para pensar así; 1 Tim. 1:13,15,16). Llamamos pecados de «malicia» aquellos en que se muestra más advertencia en la mente y mayor perversión en la voluntad. Ya desde Lev. 4:2, la Biblia distingue entre pecado «por yerro», al que no exime de culpabilidad (vers. 13) y pecado de «prevaricación» (Lev. 6:2). Al exponer la noción de pecado,[49]

47. V. Berkouwer, *o. c.*, pp. 130ss.
48. A. Lincoln dijo una vez de cierta persona: «no me gusta su cara». —¿Es acaso culpable una persona de poseer determinadas facciones?— le preguntó su interlocutor¿. Sí, replicó Lincoln, cada uno es responsable de la forma en que se van configurando los rasgos de su rostro. (La fisiognomía científica está de acuerdo con Lincoln.)
49. En la lección 19.ª.

ya vimos que el hebreo «jattah», como el griego «hamartía» connotan la idea de «errar el blanco», mientras que otros vocablos, como «iniquidad», «prevaricación», etc. connotan una malicia pensada y voluntariamente aceptada y ejecutada. Notable es la voluntariedad a que se refiere Heb. 10:26, de la que hablaremos en el p.º 7 de la presente lección.

3. Pecados de debilidad y de presunción

Llamamos pecados de debilidad a los que, aun cuando revelan corrupción y desorden, tienen la atenuante de precipitación en el juicio o de poca energía en la voluntad. Pecados de presunción son los que se ejecutan con toda premeditación y en los que la voluntad pone su vigor al servicio de una injusticia. En el Sal. 19:12-13, David contrapone los «errores» a las «soberbias». Isaías amonesta a «*los que traen la iniquidad con cuerdas de vanidad*» (Is. 5:18, comp. con Miq. 7:2-3), y Pablo habla de los orgullosos, hipócritas, mentirosos y engañadores, que seducen a los débiles (Gál. 3:1; Ef. 4:14; 1 Tim. 4:1-3; 5:24; 2.ª Tim. 3:2-6,13).

4. Pecados de comisión y de omisión

Es corriente que la gente se preocupe más de no hacer el mal (pecados de comisión) que de hacer el bien. Sin embargo, para Dios tan pecado es no hacer el bien como hacer el mal. Más aún, el Nuevo Testamento enfatiza el deber de hacer el bien, conforme al «nuevo mandamiento» del amor (Jn. 13:34-35; 15:17), en contraste con el Decálogo, donde 9 de las 11 intimaciones (2 en el 2.º mandamiento) comienzan por un «no». Por eso, la eterna condenación de los impíos, tras el juicio de las naciones a que se refiere Mt. 25:41-46, aparece como consecuencia de cinco pecados de *omisión*.

5. ¿Existen pecados VENIALES?

La Iglesia de Roma divide principalmente el pecado actual en *mortal* y *venial*, entendiendo por mortal o grave todo pecado que causa la muerte espiritual del alma, al privarla de la gracia santificante, y conduce a la condenación eterna, por muy santo que uno haya sido anteriormente; entiende por *venial*, como su nombre indica, todo pecado que es fácilmente perdonable, y no priva de la gracia ni, por tanto, de la salvación eterna.[50]

Esta división carece de base bíblica. En efecto, Mt. 5:22 nos advierte, de parte del Señor, de la gran malicia de una simple mala palabra contra el prójimo, así como el vers. 28 lo hace respecto de una simple mala mirada (V. también 12:36-37). Gál. 3:10 nos recuerda la maldición que igualmente pesaba sobre los incumplidores de *cualquier* punto de la Ley. Lo mismo hace Stg. 2:10, por la razón implícita de que la Ley forma un *todo* normativo, dentro del cual no caben culpas aisladas ni pecadillos periféricos, puesto que una *sola* es la autoridad del Legislador y uno *solo* es el carácter santo de Dios contra el cual atenta el pecado.[51] La misma universalidad encontramos en 1 Jn. 1:6; 2:4; 3:8ss., etc.

Es cierto que Gál. 5:19-21 contiene una lista de pecados que impiden la entrada en el reino de Dios. Pero esta lista no pretende ser exhaustiva: *a*) porque el vers. 21 dice explícitamente: «*...y cosas semejantes a éstas*»; *b*) por ser el principal intento del Apóstol el contraponer ciertas obras típicas de la *carne* al fruto del Espíritu (vers. 22ss.).

1 Jn. 5:16-17 tampoco puede esgrimirse en favor de una supuesta división de pecados veniales y mortales («*pecado de muerte... pecado no de muerte*»). La mayoría de los exegetas modernos, tanto de la Iglesia de Roma como de la Reforma, opinan que este especial «*pecado de muer-*

50. V. mi libro *Catalicismo Romano*, pp. 136-138.
51. V. Berkouwer, *o. c.*, pp. 309-314.

te» dice, de algún modo, relación al pecado de que se habla en Mt. 12:31-32; Heb. 6:4-6; 10:26ss.[52] Sin embargo, L. S. Chafer hace la aguda observación de que toda la perícopa (en realidad, toda la Epístola) va dirigida a los creyentes, siendo de notar el comienzo del vers. 16: *«Si alguno viere a SU HERMANO...»*. En tal caso, se trataría de pecados que comportan un grave contratestimonio dentro de la congregación, y que merecen de parte de Dios *ser cortados* físicamente por medio de una muerte prematura, con lo que se explica mejor el *«yo no digo que se pida»*, con que acaba el vers. citado (comp. con Jn. 15:2, que Chafer interpreta en el mismo sentido, apelando al original, y con 1 Cor. 11:30).

6. Grados de pecado

Nadie debe deducir de lo dicho en el punto anterior que nosotros no admitamos diferencias de malicia y de gravedad en el concepto de pecado. Dentro de la *mortalidad* que entraña cada pecado (V. Rom. 6:23), no cabe duda de que existe cierta gradación. Bien lo daba a entender ya la Ley, al establecer una variedad notable en los sacrificios de expiación por el pecado. Strong cita, a este respecto, Lc. 13:47-48; Jn. 19:11; Rom. 2:6; Heb. 2:2,3; 10:26-29.[53] (V. también Gál. 6:1; Ef. 4:18; 1 Tim. 5:24).

Por su parte, Berkouwer[54] alude a ciertos pecados que merecen la separación de la comunidad, es decir, una especie de lo que ha venido en llamarse «ex-comunión» (V. Mt. 18:17; 1 Cor. 5:1-5; 11:27-32). Una lista bien concreta de dichos pecados la encontramos en 1 Cor. 5:11. A la facultad *diacrítica* de la Iglesia, por medio de sus supervisores, compete el aplicar el recurso extremo, aunque a veces necesario, de la separación del miembro gravemente

52. Esta es la opinión que respaldábamos en *Catolicismo Romano*, página 137.
53. *O. c.*, p. 648.
54. *O. c.*, pp. 285ss.

infeccioso. Ni que decir tiene que dicha medida disciplinar no significa que el hermano afectado quede privado de la salvación (si se trata, naturalmente, de un verdadero creyente); puede incluso disfrutar de una perfecta comunión con el Señor, pues los pastores de las iglesias locales no son infalibles.[55]

7. El pecado contra el Espíritu Santo

Leemos en Mateo 12:32: *«A cualquiera que dijere alguna palabra contra el Hijo del Hombre, le será perdonado; pero al que hable contra el Espíritu Santo, no le será perdonado, ni en este siglo ni en el venidero»*. Lucas 12:10 reproduce la 2.ª parte de dicho versículo con estas variantes: *«...pero al que blasfemare contra el Espíritu Santo, no le será perdonado»*. Respecto de este pasaje, es menester hacer las siguientes precisiones:

A) Este pecado imperdonable no consiste meramente en hablar contra el Espíritu Santo, ni en hacerse irreceptivo a la obra del Espíritu Santo en el corazón del pecador (aunque algo de esto va implicado en el pasaje, comp. con Heb. 6:4-6; 10:26ss.), sino en atribuir maliciosamente a poderes malignos lo que es ejecutado por el poder del Espíritu Santo. No se trata, pues, de la «impenitencia final», como opinaba Agustín de Hipona, sino más bien de una obstinada resistencia contra la clara manifestación del Espíritu de gracia. Implica, por tanto, una inclinación depravada a echar a mala parte lo que, evidentemente, es efecto del «dedo de Dios». El versículo siguiente da a entender que sería necesario, para curar tan

55. La Teología de la Iglesia de Roma no tiene más remedio que admitir, por su parte, que tampoco la absolución sacramental o la denegación de la absolución tienen garantía de infalibilidad en virtud de Jn. 20:21-23. Dicha porción, en la conexión que guarda con Mt. 16:18; 18:18, garantiza la legitimidad de un ejercicio, pero no el resultado cuasi-mágico de una fórmula sacramental o de una medida disciplinar. Al fin y al cabo, sólo el Señor *«conoce a los que son suyos»* (2 Tim. 2:19).

grave mal, cambiar la naturaleza misma del que lo comete.[56] Por eso, no se erradica ni en estos tiempos de prueba (el presente «eón», según los judíos), ni en el futuro tiempo de las bendiciones mesiánicas (el «eón» escatológico).

B) ¿Por qué se llama «imperdonable» a dicho pecado? Responde Strong: [57] «Simplemente porque, quien lo comete, ha cesado de ser receptivo a las influencias divinas, incluso cuando estas influencias se ejercen con la mayor fuerza que Dios ha previsto como idónea para su uso en la administración espiritual». Tomàs de Aquino pone la comparación de un enfermo cuyo estómago rechaza de plano todo alimento y toda medicina.[58] No es que Dios no pueda perdonar tal pecado, puesto que no hay ningún pecado demasiado grave para la infinita misericordia de Dios, sino que la contumacia y obstinación del que lo comete, cierran el paso al arrepentimiento, es decir, a una sincera «metánoia» o cambio de mentalidad. Por consiguiente, como escribe Matthew Henry en su comentario a este pasaje, «aquellos que temen haber cometido este pecado, dan buena muestra de que no han caído en él».[59]

CUESTIONARIO:

1. ¿Existe una correlación cuantitativa entre el pecado y la justicia imputada? — 2. ¿En qué se distingue el pecado actual del original originado? — 3. ¿Qué dice la Biblia de los pecados cometidos «por yerro»? — 4. ¿A qué especie de «voluntariedad» se alude en Heb. 10:26? — 5. ¿Qué pasaje del Nuevo Testamento describe la especial gravedad de los pecados de omisión? — 6. ¿Por qué juzgamos antibíblica la división del pecado en mortal y venial? — 7. ¿Qué pecados revisten una peculiar gravedad dentro de la Iglesia? — 8. ¿En qué consiste el pecado contra el Espíritu Santo? — 9. ¿Por qué se llama «imperdonable» a dicho pecado?

56. V. Berkouwer, *o. c.*, pp. 323-353; Berkhof, *o. c.*, pp. 252-254; R. V. G. Tasker, *St. Matthew*. (London — Tyndale Press — 1961), páginas 127-129.
57. *O. c.*, p. 651.
58. V. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 14, a. 3.
59. Una anciana, sincera creyente, tenía la obsesión de que había cometido el pecado «imperdonable» y que quizás iría al Infierno sin remedio. — ¿Y qué haría Vd. en el Infierno? —le interpeló su pastor—. Pues inmediatamente convocaría una reunión de oración—, replicó ella. Después de soltar una sonora carcajada, le dijo él: — Buena mujer, Vd. no puede ir allá, porque en el Infierno no se ora.

LECCION 28.ª EL PECADO DEL CRISTIANO

1. Gravedad del pecado del creyente

Justamente enfatiza L. S. Chafer[60] lo poco que se estudia este tema en los Seminarios Teológicos y en los Manuales de Teología, a pesar de la importancia que el asunto reviste, no sólo para el creyente mismo, sino también para el pastor de almas.

En efecto, a causa de la desemejanza con Dios que comporta, el pecado es abominable a Dios, tanto si lo comete un creyente como si lo comete un inconverso. Pero podemos asegurar, sin temor a equivocarnos, que el pecado personal reviste más gravedad en un cristiano; y ello, por diversas razones:

A) Porque los creyentes han recibido la gracia de la iluminación divina y, por tanto, deben *andar en la luz* (1 Jn. 1:5-7), es decir, responder a la luz, ser guiados por ella y caminar santamente. Nótese el presente del verbo andar en el vers. 7, como respuesta a una luz que en todo momento está iluminando los ojos del *corazón* (Ef. 1:18, según los mejores MSS), para que nos percatemos de nuestras faltas, de la misma manera que se pueden observar mejor las manchas de un cristal o el polvillo que flota en el aire, cuando los atraviesan los rayos del sol. Al revelar el pecado que anida en nuestros corazones, o el que acabamos de cometer, esa luz divina nos incita al

60. En su *Teología Sistemática* (edición castellana), I, p. 758.

arrepentimiento y nos prepara para la confesión (1 Jn. 1:9).

B) Porque el creyente es partícipe de la naturaleza divina (2 Ped. 1:4). Puede, pues, y debe vivir como corresponde a un hijo de Dios, que lleva los rasgos de familia y es príncipe heredero del Reino de los cielos. Es cierto que, según Rom. 8:1; Col. 2:13, etc., la posición del justificado es completa y definitiva, pero necesita ser perdonado cuantas veces peque. Por tanto, le hace falta echar mano de esa actitud constante de fe y arrepentimiento que en cada momento capacita para rectificar las pequeñas oscilaciones de la brújula. No es que tengamos que ablandar a nuestro Padre del Cielo con golpes de pecho ni con lágrimas. Cristo es la propiciación en persona («hilasmós», en 1 Jn. 2:2) por nuestros pecados, y el Padre nunca más nos vuelve la cara al otro lado; por eso, el hijo pródigo de Lc. 15, como no había dejado de ser *hijo* a pesar de ser pródigo, fue *besado* por su padre antes de que comenzase su confesión.[61] Sin embargo, no por eso deja de ser el pecado del creyente una abominación para Dios. Como dice Chafer, «es de la misma clase de maldad que comete un hijo contra su padre».[62]

C) Porque son miembros de Cristo y templo del Espíritu Santo. Cuando un miembro de nuestro cuerpo se comporta irregularmente, solemos achacarlo a una perturbación del cerebro. Cuando un lugar sagrado se profana, se comete un grave sacrilegio. De manera semejante, el pecado del cristiano es un infame desdoro para el Señor, un contra-testimonio, y una profanación del templo vivo de Dios. Es cierto que el creyente padece un mayor asedio de parte del mundo (1 Ped. 4:4), del demonio (1 Ped. 5:8) y de la carne (Gál. 5:16-17). Pero también es verdad que tiene a su alcance el poder del Espíritu y el

61. V. L. S. Chafer, *o. c.*, I, p. 761. Pero necesitó antes *convertirse* (vv. 17ss.).

62. *O. c.*, p. 762 (V. Ef. 4:1; Flp. 1:21; 2:5ss.; 1 Ped. 2:9, en cuanto a la responsabilidad que pesa sobre el cristiano).

amor que ha derramado en nuestros corazones, de modo que no tenemos excusa. La norma es más elevada, sí, pero el amor da *alas*, mientras que la Ley imponía *ataduras* (V. Rom. 10:4; Gál. 5:18; Ef. 4:30; 5:2; 1 Tes. 5:19; 1.ª Jn. 4:4).

2. Los frentes de lucha

Hemos aludido a los tres frentes de lucha en que el creyente padece el asedio del mal, que le incita a caer en pecado. Estos frentes son:

A') *El mundo.* Entendemos aquí por «mundo» el sistema mundano de criterios y actitudes, que se rebela contra Dios y contra el Evangelio de Jesucristo. Sus ideales, sus preocupaciones, sus afanes y sus diversiones atraen, seducen, incitan, turban, obstaculizan y persiguen al creyente, planteándole problemas que no puede eludir sin más, puesto que el cristiano está *en* el mundo, aun cuando no es *del mundo* (V. Jn. 17:14-18). Ahora bien, la línea de demarcación entre lo mundano y lo santo es muy sutil, y es precisamente en esa línea divisoria donde Satanás hace lo posible para que los creyentes inmaduros o violentos confundan las cosas;[63] los ignorantes o débiles pueden tomar como cosas lícitas lo que el Señor no quiere que hagamos, o por ilícitas lo que no constituye ningún pecado; los violentos o fanáticos cierran su mente a toda adaptación o desarrollo, teniendo por malo o por bueno sólo lo que a ellos les han enseñado o lo que se han empeñado en mantener a toda costa. La fuerza que Dios nos da para vencer al mundo es nuestra fe pura y simple, serena y dócil al Espíritu (1.ª Jn. 5:4). El verbo vencer está en aoristo en el vers. 5, porque arranca del momento inicial en que fuimos salvos «*mediante la fe*» (Ef. 2:8).

B') *La carne.* La carne es la parte vital de nuestro ser humano total que, como efecto de la depravación introducida por el pecado, se halla en rebeldía contra el Espíritu de Dios. Permanece en nosotros aun después de haber sido regenerados por el Espíritu y no cesa de estar en conflicto con el espíritu mientras peregrinamos por esta vida, pues, como dice Chafer, «es incurablemente mala ante los ojos de Dios»[64] (V. Rom. 7:18; Gál. 5:16-17). Su poder es contrarrestado por la comunión estrecha con el Señor y la docilidad al Espíritu Santo, pero no es destruido del todo hasta el final de esta vida. De ahí que resulte incorrecta la traducción que de Rom. 6:6 hacen muchas versiones, incluida nuestra Reina-Valera, donde leemos «destruido», siendo así que el verbo empleado en el original por el Apóstol no es «apollyo» = destruir, sino «katarguéo» = contrarrestar, obstaculizar, tener a raya.

C') *El demonio.* El diablo, del que los inconversos reciben su «energía» para hacer el mal y resistir al Espíritu (V. Ef. 2:2), usa sus astutas artimañas (comp. el «methódeia» de Ef. 4:14 y 6:11) para enredarnos de una manera u otra, pues para eso anda dando vueltas (1 Ped. 5:8), buscando a quién devorar y por dónde puede encontrar un punto flaco al que atacar. Por eso necesitamos revestirnos de toda la armadura de Dios (V. Ef. 6:10ss.), teniendo en cuenta que, a diferencia del mundo y de la carne, el diablo es un ser personal, equipado además con la enorme carga de conocimiento teórico y experimental que le suministra su naturaleza angélica y también su edad avanzadísima (por eso se dice que «sabe más por viejo que por diablo»). Pieza principal de la divina armadura, para luchar con el diablo, es también la *fe* (Ef. 6:16. V. también Jn. 15:15; 1 Cor. 10:3-5; Flp. 2:13; Sant. 4:7; 1.ª Ped. 5:9).

3. Efectos del pecado en la propia persona del creyente

Los daños que el pecado del creyente produce en él mismo son múltiples:

63. V. Chafer, *o. c.*, p. 763.

64. V. Chafer, *o. c.*, p. 764.

A") Pérdida de *luz,* con los consiguientes tropiezos en la vida cotidiana (V. Jn. 8:12; 1 Jn. 1:6; 2:10). Todo pecado comporta un oscurecimiento, un trocito de tiniebla moral.

B") Pérdida de *gozo,* al enfriarse el amor, pues ambos van del brazo en el fruto del Espíritu. El amor pierde su *perfección,* y la *comunión* con el Señor languidece (Comp. Sal. 51:12; Jn. 15:11; Gál. 5:22; 1 Jn. 1:3-7; 2:5,15-17; 4:12).

C") Pérdida de la *paz,* pues el que ofende a Dios su Padre, no puede disfrutar de una paz plena, mientras no se arrepienta por la reprensión que le hace su conciencia (V. 1 Jn. 3:18-21) y confiese su pecado ante el Señor.

D") Pérdida de *confianza* en el Señor, pues el creyente pecador, perezoso, lánguido en el servicio del Señor, no perderá la salvación, es cierto, pero no se sentirá tranquilo ante la mirada del Señor (V. 1 Jn. 3:19) y, cuando el Señor vuelva, tendrá que bajar la cabeza, avergonzado de haber sido un mal siervo, en vez de disfrutar de la alegre confianza de los hijos fieles (V. 1 Jn. 2:28; 4:17).

Todo esto nos enseña, como dice L. S. Chafer, «que el pecado es una tragedia de inconmensurables proporciones en la experiencia del cristiano».[65]

4. Efectos que produce en Dios el pecado del creyente

El pecado del cristiano ofende de una manera especial a las tres divinas personas. En efecto:

A'") Es una mayor injuria a Dios Padre, puesto que la recibe de un hijo suyo. Obsérvese que 1 Jn. 2:1, como 3:1, va dirigido sólo a creyentes. Es de notar también que el verbo «pecar» está en aoristo (*actos* sueltos de pecado) en contraste con 3:8, donde el presente continuativo indica una orientación, la *praxis* del pecado. La exhortación de Juan: «*para que no pequéis*», va dirigida a despertar la responsabilidad del creyente.

65. V. Chafer, *o. c.*, p. 769. V. también pp. 780-790.

B'") Es una mayor injuria a Dios Hijo. Aunque no se pueda decir que el creyente pecador rechaza la sangre del pacto y pisotea al Hijo de Dios (Heb. 10:29), no cabe duda de que su pecado le hace olvidarse del precio al que fue comprado (1 Ped. 1:17-19), siendo así que Jesucristo, como Abogado nuestro, presenta la defensa a base del derramamiento de su sangre, por la que se obró la propiciación de Dios a nuestro favor (2 Cor. 5:19; 1 Jn. 2:1-2, comp. con Zac. 3:1-5; Ap. 12:10).

C'") Es una mayor injuria al Espíritu Santo, precisamente porque el Espíritu Santo ha obrado tantas maravillas en el creyente: le ha regenerado, le ha blanqueado, le ha justificado, le ha santificado, le ha sellado para la vida eterna, le está guiando por los caminos de la luz, de la paz, del bien, etcétera. Es una afrenta al Espíritu de gracia (Heb. 10:29) el no dejarse conducir por él, cuando vivimos por él (Gál. 5:16,25), el no andar en el amor, que él implanta como primer fruto del amor de Dios en nosotros (Rom. 5:5; Gál. 5:22; Ef. 5:2), el entristecerle (Ef. 4:30) con nuestros fallos, hasta oscurecer su luz y enfriar su calor (1 Tes. 5:19). En una palabra, es ofender groseramente al Gran Huésped (V. Jn. 14:17; Rom. 8:9; 1 Jn. 2:20,27).

CUESTIONARIO:

1. ¿Por qué tiene tanta importancia el pecado del creyente? — 2. ¿Cómo nos ataca el mundo y cómo se le vence? — 3. ¿Cómo actúa la carne y cómo se la contrarresta? — 4. Artimañas del diablo y principal arma para vencerle. — 5. Pérdidas que acarrea al creyente su propio pecado. — 6. Malos efectos que redundan en deshonra de Dios a causa del pecado del cristiano.

LECCION 29.ª EL REMEDIO DEL PECADO PARA EL NO-CREYENTE

1. La provisión general para remedio del pecado

Toda la Escritura nos dice que el único remedio contra el pecado del ser humano, de todo ser humano, tanto creyente como inconverso, es la sangre de Jesucristo, derramada por nosotros en la Cruz. La sangre de las víctimas ofrecidas en el Antiguo Testamento era meramente el medio para una purificación legal, y su fuerza propiciatoria estribaba en que tales sacrificios eran figura profética del sacrificio del Calvario (Heb. caps. 9 y 10). Dirigiéndose a los fieles, asegura Juan en su 1.ª, 1:7: «*la sangre de Jesucristo su Hijo nos limpia de todo pecado*». Heb. 9:22 concluye de una manera categórica: «*y sin derramamiento de sangre no se hace remisión*».

¿Por qué dispuso Dios que el perdón de nuestros pecados se efectuase precisamente a través del derramamiento de la sangre de su Hijo? Creemos que la Santa Biblia nos da clara respuesta a esta pregunta. Si la vida está en la sangre (Gén. 9:4) y el pecado se halla incrustado hondamente en nuestra vida desde nuestra concepción (Sal. 51:5), no queda otro medio mejor de vaciarse del propio pecado que derramando la propia sangre. Ahora bien, una sangre contaminada por el pecado no hubiese podido aplacar la ira de Dios ni borrar una mancha con su propia contaminación. Por eso, hemos necesitado un sustituto

«*santo, inocente, sin mancha, apartado* (moralmente) *de los pecadores, y hecho más sublime que los cielos*» (Heb. 7:26). La limpieza de su sangre hizo aceptable el sacrificio, y su condición divina aseguró un precio infinito.

2. ¿Cuándo fue provisto el remedio?

Resumiendo lo dicho en mi libro *Doctrinas de la Gracia*,[66] diremos que hay que distinguir, en este tema del remedio del pecado (salvación), entre el pacto de la *redención* y el pacto de la *gracia*. El 1.º se formalizó en la Cruz, donde Dios el Padre estaba reconciliando al mundo consigo en Cristo (2 Cor. 5:19), pagándose así el precio de nuestro rescate y haciéndose a Dios expiación y propiciación por nuestros pecados y por los de todo el mundo (1.ª Jn. 2:2). Fue, pues, en la muerte de Jesús cuando se proveyó el remedio del pecado para todo ser humano, o sea, cuando fue sellado el pacto de la redención, por el que se ejecutaba y rubricaba el documento contractual o testamento (comp. Heb. 9:15-18 con 10:29), en que se ofrece a todo ser humano el entrar a tomar parte, por fe, de la herencia que corresponde a los hijos de Dios (Rom. 8:16-17).

En la Cruz fue *realizada* nuestra redención, o sea, allí se pagó el precio de nuestro rescate, pero dicha redención es *aplicada* personalmente a cada inconverso «*por gracia, mediante la fe*» (Ef. 2:8). Es decir, el pacto de *gracia* se realiza cuando una persona recibe por fe a Jesucristo como su único Salvador personal. Con ello, declara que Dios es verdadero y fiel a sus promesas de salvación, se acerca a rubricar también el testamento hecho por Dios Padre y por Dios Hijo, mediante el Espíritu Eterno, a su favor (V. Jn. 3:16; 10:15; Heb. 9:14). Por el contrario, el que rechaza a Jesucristo y, por ello, el Evangelio o «Buena Noticia» de salvación, se niega a suscribir el testamento,

66. Pp. 18-19. (Tarrasa, CLIE, 1975).

tiene a Dios por mentiroso, por inválido el pacto, por inmunda la sangre de Cristo, y hace afrenta al Espíritu de gracia, que anhela efectuar su obra santificadora en el corazón que le reciba (Heb. 10:26-29; 1.ª Jn. 5:9-10).

La fe salvífica incluye necesariamente el *arrepentimiento* o cambio de mentalidad («metánoia»), por el que una persona detesta el pecado, cambia sus criterios y actitudes y emprende, por el poder del Espíritu, una nueva vida (Mc. 1:15; Hech. 17:30; Rom. 8:1-15; 12:2).

3. Gracia común y gracia salvífica

Con los calvinistas moderados, opinamos personalmente que no todos son elegidos para salvación y, en consecuencia, que no a todos se da la gracia *eficaz* de salvación; pero también opinamos que la provisión hecha en la Cruz es *universal* en sus tres aspectos de expiación, propiciación y reconciliación, puesto que Cristo murió por todos (2.ª Cor. 5:14-15; 1.ª Jn. 2:2, a la luz de Jn. 1:29). Respetamos las opiniones, tanto de los calvinistas de los cinco puntos, como de los wesleyanos, pero estamos convencidos de que la Palabra de Dios, tomada en su conjunto y sin prejuicios que retuerzan su sentido, favorece nuestra posición, que pensamos exponer con todo detalle en el volumen 4.º de esta serie teológica.

De acuerdo con esta posición, la obra de la Cruz alcanza, de alguna manera, a todos los hombres (V. Jn. 1:9; Rom. 5:20; 1.ª Tim. 2:4; Heb. 10:29 «*en la cual* FUE SANTIFICADO», comp. con Ex. 24:8). Hay, pues, una gracia *común*, que a todos se confiere como una irradiación universal de la obra de la Cruz, de modo que todo inconverso queda sin excusa, por resistir al Espíritu Santo (V. Hech. 7:51), cuyo poder salvífico tiene a su alcance (V. Hech. 13:46).

Así el problema de salvación o condenación queda planteado, de acuerdo con la Palabra de Dios (V. Jn. 3:17-21) en términos muy precisos que, parodiando a Hamlet, podríamos expresar así: CREER O NO CREER, ESA ES LA CUESTION.

4. La salvación de los que no han podido escuchar el Evangelio

Aunque la fe propiamente dicha (técnicamente llamada «*formal*») «*viene por el oir, y el oir por la palabra de Dios*» (Rom. 10:17), sin embargo, el Espíritu Santo convence de pecado a todo el mundo (Jn. 16:9) y él tiene poder para hacer de cada *convicto* un *convencido* de su propia miseria y pecado, de su necesidad de salvación y de que Dios ha provisto un remedio para él, de modo que, aun sin conocer por su propio nombre al Salvador (tampoco los justos del Antiguo Testamento conocían el nombre de *Jesús*, —«Dios salva»—, aplicado al futuro Mesías), reconozca su estado deplorable, clame a Dios en demanda de socorro y pueda ser salvo, por gracia, mediante una fe *virtual*, en virtud de la obra del único Mediador entre Dios y los hombres (Hech: 4:12; 1.ª Tim. 2:4-5).[67]

CUESTIONARIO:

1. ¿Cuál es el remedio provisto por Dios para el perdón de los pecados? — 2. ¿Por qué es la sangre de Jesucristo un precio apto para nuestro rescate? — 3. ¿Cuándo se formalizó el pacto de la redención? — 4. ¿Cuándo es aplicado el remedio a cada inconverso? — 5. ¿Por qué es tan grave el rechazo voluntario del Evangelio, según Heb. 10:26ss? — 6. ¿En qué bases se apoya nuestra opinión sobre la gracia común?

67. Para más detalles acerca de este punto, véase J. Grau, *Introducción a la Teología*. (Tarrasa, CLIE, 1973), pp. 144ss.

LECCION 30.ª EL REMEDIO DEL PECADO PARA EL CREYENTE

1. La triforme provisión divina

Como en los demás aspectos de nuestra creación y salvación, también en este aspecto del remedio del pecado para el cristiano, la Trina Deidad interviene conjuntamente con las peculiaridades que son propias de cada persona divina. De ahí que sea triple el remedio que Dios ha provisto para que el creyente se prevenga contra las caídas y se vea limpio de los pecados en que pueda caer. Recuérdese que, como ya dijimos en el p.º 1.º de la lección anterior, la base fundamental para el perdón de *todo* pecado es la sangre de Jesús (Heb. 9:22; 1 Jn. 1:7).

A) El Padre, que es quien *llama* (Hech. 2:39), *engendra* (1 Ped. 1:3) y *obra* (1 Cor. 12:6), nos previene y nos cura por medio de su santa Palabra. «*En mi corazón he guardado tus dichos, para no pecar contra ti*» —dice el salmista— (Sal. 119:11). Y Jesús oraba así al Padre en la víspera de su muerte: «*Santifícalos en tu verdad; tu PALABRA es verdad*» (Jn. 17:17; V. también 15:3). Y Pablo dice de la Escritura a la que Dios ha infundido el aliento de su Espíritu, que es «*útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia*» (2 Tim. 3:16). La Biblia es como un espejo puesto delante de nosotros, que refleja maravillosamente nuestra condición espiritual y pone el dedo en las llagas de cada uno (V. Sant. 1:21-25).

B) El Hijo, después de haber derramado su sangre, una vez por todas, por nuestros pecados (Heb. 10:12,14), VIVE PARA INTERCEDER POR LOS SUYOS (Heb. 7:25-27. V. también Rom. 8:34; 1 Jn. 2:1-2), como ya lo hacía antes de morir (V. Lc. 22:32; Jn. 17:9,20). El es el «*Pastor bueno y hermoso*» [68] (Jn. 10:14, comp. con Sal. 23:1), quien, habiendo sido *ministro* primordial de nuestra salvación (Heb. 8:2,6), ha dispuesto el ministerio en su Iglesia (1 Cor. 12:5; Ef. 4:11), a fin de que la predicación de la Palabra, mediante el poder del Espíritu, llegue a todos, no sólo para conversión de los no creyentes, sino también para desarrollo, profilaxis y terapéutica de los creyentes. Así se cumple lo profetizado en Ezequiel 34:15-16: «*Yo buscaré la perdida, y haré volver al redil la descarriada, vendaré la perniquebrada, y fortaleceré la débil*».

C) El Espíritu Santo reparte sus dones (1 Cor. 12:4), de modo que el amor (Rom. 5:5) y el poder (Hech. 1:8) de Dios descienden sobre cada cristiano (1.ª Jn. 2:20,27), ungiéndole para proclamar las proezas de Dios (1 Ped. 2:9), defenderse (Ef. 6:17), vencer los obstáculos (2 Cor. 12:9-10) y remontar todas las dificultades que se opongan a nuestro crecimiento y a nuestro testimonio: «*No con ejército, ni con fuerza, sino con mi Espíritu, ha dicho Jehová de los ejércitos*» (Zac. 4:6, tras el simbolismo del olivo en los vv. 2 y 3).

2. La confesión del pecado, prerrequisito para el perdón

Así como al inconverso se le exige recibir por *fe* (Jn. 3:14-16), la cual es también *don* de Dios (Ef. 2:8-9), el perdón de los pecados (Rom. 3:21-26), al cristiano se le pide *confesar* sus pecados delante del Señor (1 Jn. 1:9), ya que sólo Dios puede perdonar los pecados (Dan. 9:9; Mc. 4:7). Jesús podía hacerlo porque era Dios (Mc. 4:5,10). Es cierto que la Palabra de Dios nos dice: «*confesaos vues-*

68. Este es el sentido del original, que no dice *agathós*, sino *kalós*.

tras ofensas unos a otros» (Stg. 5:16), en la misma línea que hemos de perdonar a los que nos ofenden, de la misma manera que Dios nos ha perdonado a nosotros. Ello afecta a la comunión fraternal, que debe ser restaurada cuando ha sido dañada (V. Mt. 5:23-24; 6-12,15-15; 18:15ss.), pero todo pecado afecta a nuestra comunión con Dios, y de Dios ha de recibirse directamente el perdón de nuestros pecados (V. 1 Jn. 1:9). La Iglesia está comisionada para «*predicar en su nombre el arrepentimiento y el perdón de pecados*» (Lc. 24:47, comp. con 2.ª Cor. 5:18-19, donde el «*ministerio de la reconciliación*» equivale a «*la palabra de la reconciliación*»), así como aplicar la necesaria disciplina a los recalcitrantes (Jn. 20:22-23, a la luz de Mt. 18:18), pero no puede perdonar *directamente* los pecados.[69]

El hecho de que Mt. 6:12,14-15, así como Ef. 4:32 y Col. 3:13, parezcan establecer cierto paralelismo entre el perdón que Dios nos otorga y el perdón que nosotros otorgamos a nuestros ofensores, no quiere decir que el perdón de Dios esté subordinado al nuestra, sino que establece una consecuencia para el comportamiento con nuestros hermanos (V. Mt. 18:23-35). El perdón que Dios nos otorga tampoco depende de nuestra *petición* de perdón, sino de la *confesión* que le hacemos de nuestros pecados (1 Jn. 1:9). Para confesar el pecado, es preciso reconocerlo con humildad, y para ello es menester *examinarse* a sí mismo (1 Cor. 11:28,31).

3. La restauración de la comunión con Dios

El pecado del creyente no rompe su *unión* con Dios en Cristo, ya que la justificación como posición legal delante

69. Por eso, nosotros los evangélicos no reconocemos un «Sacramento de la Penitencia» para perdonar los pecados de los bautizados, ya que un hombre sólo puede *declarar* que Dios perdona a un creyente arrepentido, pero no puede perdonar *directamente* el pecado. No está de más el hacer notar que la fórmula directa «Yo te absuelvo» fue añadida a fines del siglo XII o comienzos del XIII.

de Dios, es irreversible,[70] pero debilita y enfría la *comunión* con el Padre, como ya se explicó en la lección 28.ª. No por eso ha de pensarse que nuestro Padre nos vuelve la espalda a cada pecado. Desde que nos hemos acogido a la Cruz del Calvario, Dios ya está *propiciado* para siempre hacia nosotros. Somos nosotros los que, como el hijo pródigo, hemos de tomar la decisión de levantarnos e ir hacia el Padre que nos espera con los brazos abiertos para perdonarnos en cuanto esbocemos la confesión de nuestra culpa (V. Lc. 15:21-22).

Opinamos, contra el parecer de L. S. Chafer,[71] que la *confesión* del pecado ha de incluir necesariamente el *arrepentimiento*, en cuanto que éste es una «*renovación de nuestro entendimiento*» (Rom. 12:2), que comporta percatarse de la malicia del pecado, detestarlo como Dios lo abomina, proponer la enmienda y ponerse así de acuerdo con Dios para andar con él (V. 1 Jn. 1:6, a la luz de Amós 3:3 y también de Is. 55:8). Notemos que el arrepentimiento, como la fe, no son para el creyente un *acto* ya pasado, por el que tuvo un encuentro con el Señor y halló salvación, perdón y vida eterna, sino una *actitud* renovada, que debe permanecer durante toda la vida. Es cierto que, desde el momento de la justificación, su brújula comenzó a señalar el norte, a marchar de cara a Dios y a ser guiado por su Espíritu, pero también es cierto que cada pecado produce en la mente y en el corazón del cristiano una especie de desviación momentánea, como el oscilar de la aguja imantada de la brújula cuando el navío contiene demasiada carga de hierro en su interior. Es preciso rectificar nuestro criterio, nuestro sentido de culpa y de la justicia de Dios, para que nuestra confesión sea sincera y el perdón divino caiga sobre un «*corazón contrito y humillado*» (Sal. 51:17).

70. V. mi libro *Doctrinas de la Gracia*, pp. 107-112.
71. En *Teología Sistemática*, I, p. 773.

4. El «lavamiento de los pies»

En el punto 1.º de esta lección hemos tratado de la triforme provisión que Dios ha estipulado para el remedio del pecado del creyente. En el punto 2.º, hemos visto el lugar que, en relación con este remedio, ocupan la mutua confesión y el mutuo perdón de las ofensas entre los hermanos. Sólo nos resta mencionar otra especie de ministerio, necesario, aunque delicado y difícil, con que el Señor desea usarnos como instrumentos de la acción de su Palabra y del poder del Espíritu, para remediar los fallos espirituales de nuestros hermanos. Me refiero a lo que suele llamarse la «corrección fraterna». A ella hemos aludido por el hecho de mencionar Mt. 18:15ss. Es muy de notar que el Señor dijese, refiriéndose a un buen resultado de dicha corrección: «*si te oyere, has ganado a tu hermano*». Estamos acostumbrados a pensar que los fallos espirituales de nuestros hermanos son una pérdida *para ellos solos*, cuando es evidente que la enfermedad de un miembro es una pérdida para todo el cuerpo.

Gál. 6:1, dentro del contexto próximo, tanto posterior como anterior, nos insinúa las precauciones con que esta difícil tarea ha de ser llevada a cabo. Es difícil, especialmente por la humildad que requiere en el que es corregido, pero también por la humildad, mansedumbre y auténtico amor que requiere en el que corrige. Estas dificultades, agrandadas por nuestro egoísmo, hacen que la necesaria corrección fraterna no se practique entre nosotros con la frecuencia que sería de desear. Ahora bien, esta exhortación del Apóstol a ejercer la mutua corrección de nuestras faltas cotidianas, adquiere un tono de mandato en las palabras de nuestro Señor Jesucristo, antes de celebrar su última Pascua con los discípulos, cuando procedió a lavarles los pies y ordenó que también nosotros debemos lavarnos los pies los unos a los otros (Jn. 13:14-15). El contexto anterior nos da a entender claramente que no se trata meramente de un servicio de humildad. En el

vers. 10, Jesús habla de dos clases de lavamiento, expresadas por dos verbos griegos de muy diferente significación: «*El que está lavado* (leluménos), *no necesita sino lavarse* (nípsasthai) *los pies, pues está todo limpio; y vosotros limpios estáis, aunque no todos*» (lo decía por Judas, que todavía no se había marchado). El primer verbo (loúo) indica un baño completo, símbolo de la justificación salvífica (V. Jn. 15:3; Apoc. 7:14; 22:14); todo el que es salvo, está limpio en la sangre del Señor (1 Jn. 1:7). El segundo verbo (nípto) indica la limpieza de una parte; en este caso, la limpieza de los pies, que, en un tiempo y lugar en que no se usaban zapatos, sino sandalias, se manchaban fácilmente con el polvo de los caminos sin asfaltar. Los pies son la parte de nuestro cuerpo que toma más directamente contacto con el suelo; por eso, el lavamiento de los pies viene a ser símbolo de la constante purificación que el creyente debe observar para verse limpio de la suciedad que se le adhiere con el diario contacto con las cosas de este mundo, donde las tres concupiscencias de 1 Jn. 2:16 tienen su calvo de cultivo.

La necesidad de este ministerio de mutua corrección fraterna, en amor y humildad, adquiere un tono de mayor urgencia cuando, según las leyes de la Psicología ya plasmadas en la fábula esópica de las dos alforjas,[72] cada uno de nosotros tiene la vista muy aguda para percibir los defectos ajenos, pero somos miopes para ver los nuestros propios, especialmente aquellos que, por hallarse en los estratos más profundos de nuestra personalidad, son más difíciles de ser percibidos por la pantalla de nuestra conciencia y están mejor arropados por nuestros prejuicios y por nuestros intereses. Lo peor del caso es que suelen marcar el ritmo y el tono de nuestra vida de relación, de forma que los demás los perciben con claridad, mientras nosotros estamos como ciegos para ellos, sin querer com-

72. Dice Esopo que todo ser humano lleva al hombro un par de alforjas: en la de delante van los defectos ajenos, y en la de detrás los propios.

prender que son como la raíz de muchos de los fallos y contratiempos que nos ocurren, hasta culpar a los demás o a las circunstancias en vez de examinarnos a fondo. Pero aquí no se trata de un mero problema de Psicología, sino del crecimiento espiritual del creyente, difícil de obtener si no se aplica el bisturí donde está la raíz del mal, si no se descubre la herida que necesita el cauterio.

Y un creyente que no se purifica, «*como él* (el Señor) *es puro*» (1 Jn. 3:3), es un cristiano que no se consagra como debe (V. Rom. 12:1-2, comp. con Ex. 30:17-21). El remedio contra la *carnalidad* que a todos acecha (V. 1 Cor. 3:1-3) es dejarse llenar del Espíritu Santo (Ef. 5:18). El Espíritu Santo no es una cosa, ni un elemento, ni una fuerza de la que cada vez se pueda tomar un poco más, sino una *persona.* Y una persona, cuando entra en un lugar, no entra a medias; o entra toda o se queda fuera. Se trata de una observación de la mayor importancia para tener ideas correctas acerca de lo carismático. Todo verdadero creyente alberga *entero* al Espíritu Santo. No se trata, pues, de que nosotros tengamos que tomar más del Espíritu, sino de que permitamos al Espíritu tomar más de nosotros, a fin de que él nos posea por entero, sin reservas ni regateos por nuestra parte, para que sea él quien nos conduzca en todo (Rom. 8:14), asumiendo el control absoluto de nuestras actividades y manteniendo vivo, efectivo, al tope de nuestra disponibilidad, el fuego de los dones del Espíritu, que las cenizas de nuestra pereza, de nuestra apatía o de nuestra cobardía esconden en el rescoldo de nuestra vida anodina, sin que ilumine ni caliente (V. 2 Tim. 1:6, donde Pablo usa el expresivo verbo «anazopyréin» = reavivar el fuego).

CUESTIONARIO:

1. ¿Qué medio ha provisto el Señor para remedio del pecado del cristiano? — 2. ¿Qué matices peculiares pone cada persona divina en dicha provisión? — 3. ¿Cuál es,

de parte del creyente, el prerrequisito para ser perdonado de sus faltas? — 4. ¿Rompe el pecado del creyente su unión con Dios, perdiendo la salvación adquirida mediante la fe? — 5. ¿Es preciso arrepentirse, cuando se trata del pecado de un creyente? — 6. ¿Qué importancia tiene, a este respecto, la mutua corrección fraterna? — 7. ¿Qué significa «ser llenos del Espíritu Santo»?

LECCION 31.ª EL REMEDIO DEL PECADO EN LOS NIÑOS

1. El problema

El problema de la salvación de los niños que mueren antes de llegar al uso normal de la razón, por el que puedan responsabilizarse personalmente de sus actos en el aspecto moral y espiritual de la conducta, es algo que nos afecta en nuestra propia carne, tanto como padres, cuanto como seres humanos, ya que el número de los niños (y fetos humanos) muertos en la más tierna infancia alcanza una cifra colosal, incalculable.

2. También los niños se hallan, por nacimiento, bajo condenación

La Escritura dice bien claro que todos nacemos en pecado y, por tanto, bajo condenación. De ahí, la necesidad de un nuevo nacimiento espiritual, porque «*lo que es nacido de la carne, carne es*» (Jn. 3:6). «*He aquí, en maldad he sido formado, y en pecado me concibió mi madre*», decía David (Sal. 51:5). Dice Pablo: «*éramos por naturaleza hijos de ira, lo mismo que los demás*» (Ef. 2:3). Aunque la expresión «por naturaleza» no indique explícitamente que lo somos «por nacimiento», sí indica una condición natural, universal, en virtud de la depravación original (corrupción y culpabilidad) por solidaridad racial con la pri-

mera Cabeza de la humanidad: el Adán pecador (Rom. 5:12,14). 1 Cor. 7:14 da por «*inmundos*» a los niños nacidos en la gentilidad. El hecho de que el Apóstol los llame «*santos*» cuando uno de los padres es creyente, no significa que por ello sean ya salvos (entonces también lo sería el «marido incrédulo»), sino que en aquel hogar, donde brilla una luz cristiana, se respira una atmósfera de bendiciones divinas, como un pararrayos de la ira divina, del que son partícipes cuantos se cobijan bajo un mismo techo.[73]

Que los niños nacen con una naturaleza depravada por el pecado, lo muestra el hecho de que, apenas son capaces de percibirse a sí mismos como distintos de lo que les rodea, muestran un instinto de afirmación de la propia persona teñido de un fuerte egocentrismo: son posesivos, egoístas, llenos de celos y de envidia.[74] El «noble» hombre salvaje de Rousseau muestra su íntima condición de fiera que lleva dentro, tan pronto como encuentra a un semejante que pueda disputarle la pitanza: «el hombre es un lobo para el hombre».

3. ¿En qué sentido es de los niños el reino de los cielos?

En Mt. 19:14, dice Jesús que «*de los tales* (de los niños) *es el reino de los cielos*». De aquí se ha pretendido deducir que los niños, sólo por serlo, ya son salvos. No se olvide la regla general de hermenéutica de que, como ha dicho alguien, «todo texto, sacado de su contexto, se convierte en un pretexto». El contexto anterior de dicha frase del Señor es: «*Dejad a los niños venir a mí, y no se lo impidáis*». Cuando estas palabras se comparan con Mt. 11:28, por un lado, donde el Señor invita a que acudan

73. V. E. Trenchard, *Primera epístola a los corintios*. (Madrid, Editorial Literatura Bíblica, 1970), sobre este versículo.

74. Un niño de poco más de dos años decía a su mamá, junto a la cuna de una hermanita suya de pocos meses: «Pero, mamá, ¿cuándo se va a morir Rosita?».

a él todos los que se encuentran trabajados y cargados por las tradiciones de los fariseos y las exigencias de la Ley, a fin de alcanzar salvación y descanso en su verdad liberadora y en el yugo de su mandamiento nuevo, que el amor hace fácil de soportar, vemos que también los niños necesitan ser llevados a Cristo para alcanzar salvación. Por otro lado, Mt. 18:3-4 nos da el verdadero sentido de 19:14, al explicarnos que el carácter infantil, por la conciencia de su pequeñez y de su propia insuficiencia que obliga al niño a depender de los mayores, muestra una receptividad exenta de protervia, condición primordial para tener el reino de gracia al alcance de la mano (comp. con Dt. 1:39; Rom. 9:11). De ahí que el Señor exija a los adultos, como condición para entrar en el reino de los cielos, el que se vuelvan de su mentalidad ambiciosa y autosuficiente y se tornen como niños pequeñitos. Por tanto, no se trata en Mt. 19:14 de que los niños sean *naturalmente* salvos. Como dice Strong, «las palabras del Salvador no insinúan que los niños sean criaturas sin pecado, ni sujetos del bautismo, sino sólo que su humilde docilidad, su intenso afán y su confianza ingenua señalan los rasgos necesarios para ser admitidos en el reino de Dios».[75]

4. ¿Cómo se salvan los niños?

Antes de dar una respuesta en conformidad con los datos que la Palabra de Dios nos suministra, no estará de más resumir lo que los escritores antiguos de la Iglesia pensaron acerca de esto. No hubo problema en los dos primeros siglos. A principios del siglo III, Tertuliano se pronunciaba todavía en contra del bautismo de los niños,[76] a pesar de que, para él, el bautismo de agua, por una equivocada interpretación de Juan 3:5, era absolutamente

75. *O. c.*, p. 661.
76. V. su libro *De Baptismo*, cap. 18.

necesario para la salvación por nuevo nacimiento.[77] No cabe duda de que un concepto demasiado físico, maniqueo, del pecado original, influyó en la desviación, iniciada en el siglo IV, de que los niños debían ser bautizados, para que, en frase de Agustín, «se les limpiase por la regeneración (bautismal) lo que contrajeron por la generación». De ahí que, después de Agustín e influidos por su enorme prestigio, fueron muchos los escritores eclesiásticos de Occidente que afirmaron que los niños que mueren sin bautismo antes de llegar al pleno uso moral de su razón, van al Infierno, aunque sus tormentos sean más soportables que los de los adultos inconversos.[78]

Fue Inocencio III, un papa de indudable talento, quien a fines de 1201, en una carta al arzobispo de Arlés, entre varias equivocaciones ya arraigadas en su tiempo, aseguraba que el pecado original, incurrido por los niños sin su consentimiento personal, sólo privaba de la visión de Dios, pero no les acarreaba los tormentos del Infierno.[79] Así fue preciso inventar un tercer lugar, llamado «limbo de los niños», sin pena ni gloria, al que fuesen a parar quienes muriesen sin el bautismo antes de haber llegado al normal uso de su razón.[80]

77. V. *o. c.*, caps. 12 y 13.
78. Por eso, se llamó a estos escritores eclesiásticos «*tortores infantium*» = torturadores de los niños.
79. V. Denzinger — Schönmetzer, n.º 780. En esta carta, Inocencio III vio con claridad que un Dios misericordioso «que no quiere la perdición de nadie», había de proveer un remedio salvífico para «tanta multitud de niños que cada día mueren». Sin embargo, encontramos en dicha carta tres afirmaciones a este respecto, que no podemos compartir: 1.ª, que el bautismo de agua es necesario para entrar en el reino de los cielos; 2.ª, que el bautismo sucede a la circuncisión; 3.ª, que Gén. 17:14 implica que la circuncisión liberaba de la condenación *personal* (V. mi libro *La Iglesia, Cuerpo de Cristo*, pp. 304-306).
80. La Bula «*Auctorem Fidei*» de Pío VI, fechada el 28 de agosto de 1794, al condenar ciertas doctrinas del Sínodo de Pistoia, habla del lugar «al que corrientemente mencionan los fieles con el nombre de limbo de los niños» (Denzinger, n.º 2626). Téngase en cuenta que esta doctrina del «limbo», corrientemente admitida durante siglos en la Iglesia de Roma, nunca ha sido definida como «dogma de fe», y que la moderna teología católica llega a rechazarla, como puede verse en el *Nuevo Catecismo Holandés* (V. mi libro *Catolicismo Romano*, pp. 135-136).

La luterana Confesión de Augsburgo condena a los Anabaptistas «por afirmar que los niños se salvan sin el bautismo»,[81] y la Confesión de Fe de Westminster da a entender lo mismo cuando, en el párrafo III del capítulo X, afirma que «los niños elegidos, que mueren en la infancia, son regenerados y salvos por Cristo mediante el Espíritu, que obra cuándo, dónde y cómo le place». Esto implica, dentro del concepto de *pacto* con el Nuevo Israel, que los niños *no elegidos* (todos los que se hallan fuera de la iglesia visible)[82] se condenan sin remisión. Que ésta era también la opinión de Calvino, se desprende de una atenta lectura de su *Institutio*, libro IV, cap. XVI, pár. 17.[83]

Nuestra opinión (que es la de la inmensa mayoría de los evangélicos españoles), bien fundada en la Palabra de Dios, es que los niños que mueren antes de alcanzar el uso normal de su razón, se salvan, A) no por su condición natural,[84] B) ni por el bautismo de agua que no habría de conferirles la regeneración espiritual, C) ni por un acto personal, ya que, por carecer del necesario discernimiento moral, son incapaces de convicción de pecado, de un acto de fe salvífica, de arrepentimiento y de

81. V. Strong, *o. c.*, p. 663.

82. V. Cap. XXV, párrafo II de la misma Confesión, y pregunta 62 del Catecismo Amplio.

83. Opinamos que A. H. Strong se equivoca al afirmar (*o. c.*, p. 663): «Pero Juan Calvino no creyó en la condenación de los niños, como se le ha atribuido». Basta con leer lo que dice en la *Institutio*, libro III, cap. 23, párrafo 7. Tanto Calvino como J. Owen hablan, sin duda, de niños incluidos en el *pacto*, en los textos que Strong cita, y son consecuentes con sus principios al excluir de la salvación a los demás niños. Dos premisas, a nuestro juicio equivocadas, como el concepto de «redención limitada» y el de la necesidad del bautismo para pertenecer al «pacto», tenían que confluir, como lógica consecuencia, en la condenación eterna de los niños que mueren sin el bautismo.

84. El *Nuevo Catecismo Holandés* parece no tener en cuenta que la salvación exige un *nuevo nacimiento*, incluso en los niños (V. pp. 249 y 456 de la edición inglesa, donde se da a entender que, por el hecho de haber nacido como compañeros de raza de Jesús, ya estamos en camino de salvación, supuesta la buena voluntad, así como que uno puede expiar sus pecados —«integrar su vida»— sufriendo pacientemente la pena capital, como el Buen Ladrón).

conducta posterior responsable, todo lo cual se exige a los adultos (Mt. 25:45-46; 28:19-20; Mc. 16:15-16; Lc. 24:47; Jn. 3:15-21; 8:24; 20:31; Hech. 2:38; 16:31; Rom. 2:5-6, etc.), D) sino porque las Sagradas Escrituras presentan la provisión del remedio que Dios ofrece para el pecado como coextensiva con la ruina ocasionada por la caída. Es decir, supuesta la universalidad de la voluntad de Dios en cuanto a la oferta de los medios de salvación (Jn. 1:9; Jn. 3:14-16; 1 Tim. 2:4-5; 2 Ped. 3:9; Ap. 22:17) y que «*cuando abundó el pecado, sobreabundó la gracia*» (Rom. 5:20), los niños, que sin culpa personal quedaron perdidos en el Primer Adán,[85] han de salvarse también, sin conversión personal, en el Postrer Adán (1 Cor. 15:22,49), mediante la aplicación automática de la redención obtenida en el Calvario (2 Cor. 5:14,19); mientras que los adultos que se han apartado de Dios mediante actos conscientes personales, han de ser salvos mediante un acto personal de fe (Jn. 3:17-18; Ef. 2:8, así como los caps. 3 y 4 de Rom. y el 3 de Gál., etc.), que toma su vitalidad del amor (Gál. 5:6; Stg. 2:14,17,26). Sólo un adulto es capaz de responder al llamamiento general de arrepentirse (Hech. 17:30) y reconciliarse con Dios (2 Cor. 5:20).

5. ¿Cuándo se salvan los niños?

Dando por supuesto que los niños que sin culpa personal se han perdido, sin acto personal de fe se han de salvar, nos hemos de preguntar cuándo se realiza esa sal-

85. Por eso, al incurrir inconscientemente en la condenación inducida por la transgresión y desobediencia de Adán, también han de ser salvos inconscientemente (mejor dicho, automáticamente) por la justicia y la obediencia de Cristo (V. Rom. 5:1g-19). Si les ha sido imputada la transgresión de Adán por solidaridad racial, sin haberle imitado conscientemente en la perversión (Rom. 5:12-14), también les ha de ser imputada la justicia de Cristo en virtud de la solidaridad con el Redentor (Heb. 2:9,14-17). Pero, como dice Strong (*o. c.*, p. 664), hemos de tener en cuenta que «el niño que tiene suficiente edad para pecar contra Dios, también la tiene para creer y confiar en Cristo como Salvador de pecadores».

vación, la cual necesariamente comporta una regeneración espiritual (Jn. 3:5), pues «*lo que es nacido de la carne, carne es*» (vers. 6), y *la carne no puede heredar el reino de Dios* (1 Cor. 15:50), ya que en la ciudad celestial *no entrará ninguna cosa inmunda* (Ap. 21:27).

Ahora bien, los niños no pueden nacer de nuevo antes de morir, porque si fuesen regenerados espiritualmente durante la infancia, alcanzando así la salvación para vida eterna, no necesitarían pasar por el proceso de la conversión personal al hacerse mayores, a no ser que se admita la enseñanza católico-romana de que la justificación puede perderse por cualquier pecado mortal, lo que un evangélico no puede admitir. Sólo resta, pues, que el Espíritu Santo les aplique la obra de la Redención y realice en ellos la obra de la regeneración espiritual en el mismo momento de su muerte. Dice A. H. Strong: «Así como los restos de la depravación natural en el cristiano quedan desarraigados, no por la muerte, sino en la muerte, mediante la visión de Cristo y la unión (se entiende, perfecta) con él, así también el primer momento de la consciencia de un niño puede coincidir con una visión tal de Cristo Salvador, que realice la completa santificación de su naturaleza».[86] Así se cumplirá también en ellos la necesaria transformación en la imagen del Primogénito, de acuerdo con Rom. 8:29; 2 Cor. 3:18 y 1 Jn. 3:2.

CUESTIONARIO:

1. ¿También necesitan salvación los niños? — 2. Correcta exégesis de 1 Cor. 7:14. — 3. ¿Cómo ha de entenderse Mt. 19:14 a la luz de 18:3-4? — 4. Historia de lo que se ha opinado en la Iglesia acerca de la salvación de los niños. — 5. ¿Qué textos novotestamentarios pueden darnos una clave para la solución de este problema? — 6. ¿Por qué no pueden los niños ser personalmente salvos antes de su muerte?

86. *O. c.* p. 663.

BIBLIOGRAFIA

(Los marcados con + son católicos-romanos)

+ *A New Catechism. Catholic Faith for Adults.* Transl. by K. Smyth (London, Burns and Oates/Herder and Herder, 1967), pp. 1-44. (Hay ediciones castellana y catalana).

P. Arana, *Progreso, técnica y hombre.* (Barcelona, EEE, 1971).

L. Berkhof, *Systematic Theology.* (London, The Banner of Truth, 1963), pp. 181-261. (Hay edición castellana).

— *The History of Christian Doctrines.* (London, The Banner of Truth, 1969).

G. C. Berkouwer. STUDIES IN DOGMATICS, *Man: The Image of God.* (Grand Rapids, Eerdmans, 1972).

— STUDIES IN DOGMATICS, *Sin.* (Grand Rapids, Eerdmans, 1971).

H. Bürki, *El cristiano y el mundo.* (Barcelona, EEE, 1971).

J. Calvino, *Institutes of the Christian Religion.* Transl. by H. Beveridge (London, James Clarke and Co., 1962), I, pp. 209-292.

J. Carder, *La Naturaleza habla. ¿Es cierta la evolución?* (Tarrasa, CLIE, 1973).

+ J. L. Cunchillos, *La Biblia. Una lectura catequística del Antiguo Testamento.* (Madrid, PPC, 1974).

L. S. Chafer, *Teología Sistemática.* Trad. de varios autores (Dalton, Georgia, Publicaciones españolas, 1974), I, páginas 541-810.

+ X. Chao Rego, *Introdución ao Xénesis.* (Santiago de Compostela, Editorial Sept, 1973).

+ P. Fannon, *La Faz Cambiante de la Teología.* Trad. de A. D. J. (Santander, Sal Terrae, 1970), pp. 41-48.

+ M. Flick — Z. Alszeghy, *Antropología Teológica.* Trad. de A. Ortiz (Salamanca, Sígueme, 1970).

? Th. H. Gaster, *Mito, Leyenda y Costumbre en el Libro del Génesis.* Trad. de D. Sánchez Bustamante. (Barcelona, Barral, 1971).

+ A. Gelin, *Las ideas fundamentales del Antiguo Testamento.* Trad. de J. M.ª C. Azcona. (Bilbao, DDB, 1965), pp. 45-82.

+ J. M.ª González Ruiz, *Marxismo y Cristianismo frente al hombre nuevo.* (Madrid, Marova — Fontanella, 1969).

W. H. Griffith Thomas, *The Principles of Theology.* (London, Church Book Room Press Ltd., 1965), pp. 153 - 183, 229 - 235.

O. Guinness, *The Dust of Death.* (London, Inter - Varsity Press, 1973).

Ch. Hodge, *Systematic Theology.* (London, James Clarke and Co., 1960), II, pp. 1 - 309.

+ A. M.ª Javierre, *Cinco días de meditación en el Vaticano* (Madrid, PPC, 1974), pp. 141 - 158.

+ W. Keller, *Y la Biblia tenía razón.* Trad. de J. M.ª Caballero (Barcelona, Ediciones Omega, 1968), pp. 411-430.

H. Law, *The Gospel in Génesis.* (London, The Banner of Truth, 1960).

D. M. MacKay y otros, *Fe cristiana y ciencia mecanicista.* Trad. de J. A. Juncal y M. Lafitte. (Buenos Aires, Ediciones Certeza, 1968).

S. I. MacMillen, *Ninguna enfermedad.* (Medellín, Colombia, Tipografía Unión, 1963).

+ A. Matabosch, *Roger Garaudy i el redescobriment de l'home total.* (Barcelona, Nova Terra, 1970).

+ E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo.* trad. de J. D. González Campos. (Madrid, Taurus Ediciones, 1972).

E. Y. Mullins, *The Christian Religion in its Doctrinal Expression.* (Philadelphia, The Judson Press, 1959), páginas 251-264, 281-302. (Hay edición castellana).

+ L. Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Transl. from the German by P. Lynch. (Cork, The Mercier Press, 1966), pp. 92-114. (Hay ed. castellana).

J. M. Pendleton, *Compendio de Teología Cristiana.* Trad. de A. Treviño. (El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1960), pp. 154-181.

B. Ramm, *Evolución, Biología y Biblia.* (Buenos Aires, Ediciones Certeza, 1968).

+ J. M.ª Rovira Belloso, *Fe y libertad creadora.* (Barcelona, Nova Terra, 1974).

E. Sauer, *La aurora de la redención del mundo.* Trad. de E. Trenchard. (Madrid, Literatura Bíblica, 1967).

F. A. Schaeffer, *Génesis en el tiempo y en el espacio.* Trad. de P. Oyola. (Tarrasa, EEE, 1974).

D. C. Spanner, *Creation and Evolution*. (London, Falcon Books, 1966).

A. H. Strong, *Systematic Theology*. (London, Pickering and Inglis, 1958), pp. 465-664.

+ P. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*. Trad., prólogo y notas de M. Crusafort. (Madrid, Taurus, 1971).

P. Tillich, *Teología Sistemática, I*. Trad. de D. Sánchez Bustamante. (Esplugues de Llobregat, Nopal, 1972).

+ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I.ª, qq. 75-102, 118-119 y I.ª-IIae, qq. 71-89.

+ J. Urteaga, *El valor divino de lo humano*. (Madrid, Ediciones Rialp, 1967).

S. Vila, *La nada o las estrellas*. (Tarrasa, CLIE, 1970).

G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I y II. Trad. de V. Martín y C. Vevia. (Salamanca, Sígueme, 1972).

? H. Wendt, *Tras las huellas de Adán*. Trad. de M. M.ª Salcedo. (Barcelona, Ed. Noguer, 1973).